T.C

FIRAT ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

İNSAN-I KÂMİL ANLAYIŞININ METAFİZİK BOYUTU

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

DANIŞMAN

Yrd. Doç. Dr. İsmail ERDOĞAN

HAZIRLAYAN

Elif BAYİR

ELAZIĞ-2007

T.C

FIRAT ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

İNSAN-I KÂMİL ANLAYIŞININ METAFİZİK BOYUTU

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Bu tez…../…../2007 tarihinde jüri tarafından **oybirliği/oy çokluğu** ile kabul edilmiştir.

Danışman:	Üye	Üye
Yrd. Doç. Dr. İsmail ERDOĞAN	Yrd.Doç. Dr. Sıdık ÜNALAN	Yrd.Doç. Dr. Cevdet KILIÇ

Yukarıdaki jüri üyelerinin imzaları tasdik olunur.

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

İnsan-ı Kâmil Anlayışının Metafizik Boyutu

Elif BAYİR
T.C.
Fırat Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
İslam Felsefesi Bilim Dalı

2007; Sayfa: 72+VI

İnsan-ı Kâmil fikri, tarih itibariyle çok eskilere gitmektedir. İlk olarak nerde ortaya çıktığı tam olarak bilinmese de Hermes'in yazılarında bu konuyla ilgili ifadelere rastlamaktayız. Buradan itibaren birçok kültür, din, inanç ve gelenekte İnsan-ı Kâmil fikrini görürüz. Tezimizi hazırlarken gördüğümüz kadarıyla bütün düşüncelerde farklı şekillerde olsa da bu fikir işlenmiştir. Kimi bu konuyu inanç esası olarak görmüş kimisi de sadece bir doktrin, bir nazariye olarak ele almıştır.

Bu çalışmamızda, İnsan-ı Kâmil fikrinin ortaya çıkışı, gelişimi, farklı kültür ve coğrafyalardaki yansımaları, İslam düşüncesine girişi, İslam düşüncesinde bir doktrin olarak kemale ermesi ve nihayet bilimlerin gelişmesiyle modern düşünceyi etkilemesi konu edinilmiştir. Kısacası Logosa yani İnsan-ı Kâmil fikrine toplu bir bakış yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İnsan-ı Kâmil, Logos, İslam Düşüncesi, Hermes, İbn Arabi

ABSTRACT

The Metaphysical Dimensions Of Perfect Human Understanding

FIRAT UNIVERSTY
THE MAİN DEPARTMENT OF PHİLOSOPHY RELİGİONS SCİENCE
THE DEPARTMENT OF THE PHİLOSOPHY OF ISLAM

The idea of a perfect man gone to very long choronogiacally. Whether that idea is unknown,we encourage the statements related to this subject in Hermes's writings.

Here we can see the idea of a perfect man at many religions,faiths and traditions.While we are preparing our tez-as we can see-this idea is working like this whether it is different in all thinks.Somone see this subject as the basis of faith and someone else only as a doctrine and the osy.

İn this working,the science of the perfect man,its development,its transmission on different culture and geography,its coming in the idea of the İslam,its effects the modern think with the developing of the sciences are subjected.

Key words: The Perfect Man, Logos, Islam Think, Hermes, Ibn Arabi

İÇİNDEKİLER

BİRİNCİ BÖLÜM

İNSAN-I KÂMİL VE METAFİZİK BOYUTU

İKİNCİ BÖLÜM

İSLAM DÜŞÜNCESİ'NDE İNSAN-I KÂMİL ANLAYIŞI

KISALTMALAR

A.Ü.İ.F.D.	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
age	adı geçen eser
b.y.	Basım yeri yok
İA.	İslâm Ansiklopedisi
s.	sayfa
S.	Sayı
T.A.	Türk Ansiklopedisi
DİA.	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
trz.	Tarihsiz

ÖNSÖZ

Düşünce tarihi, insanın bu evrendeki yerini ve amacını anlamak ve yalnızlığına bir son vermek için kafa yoran beyinlerle doludur. Bu beyinlerden birçoğu, hayatı anlamlandırmak için bir süre sonra mükemmel bir yaratıcı fikrini kabul etmek zorunda kalmışlardır. Fakat bu fikrin beraberinde getirdiği birçok soru da ortaya çıkmıştır. Bu sorulardan biri; mükemmel olan bir yaratıcıyı, eksikliklerle dolu ve aciz bir varlıkla irtibatlandırma yoludur. İşte bu sorunun cevabı zaman, mekan, inanç ve kişilere göre az çok değişiklik arz etse de öz itibariyle aynıdır. O da İnsan-ı Kâmil'dir. İnsân-ı Kâmil'in yaratıcıyla irtibat kurmanın yanında, alemi düzene koyma ve onu idare etme gibi görevleri de vardır. Daha birçok işlevi olan İnsan-ı Kâmil, bazen de işlevlerindeki bu çeşitlilik yüzünden farklı isimler almıştır; logos, külli akıl, evrensel zihin, insan-ı kadim, adam kadmon, gayomart, İsa, Hakikat-ı Muhammediye, Levh-i Mahfuz, kelam, ilk akıl, melek vs. sadece bunlardan birkaçıdır.

Birçok kültürde mevcut olan bu düşünceyi, incelenmeye değer olarak gördüğümüz için böyle bir çalışma yapmaya karar vermiş bulunuyoruz. Zira bu fikir, düşünce tarihindeki seyri, etkileri ve insan hayatındaki yansımaları bakımından önemlidir. Bu nedenle bu nazariyeyi tezimizin konusu yapmayı uygun bulduk. İnsan-ı Kâmil fikri hakkında, eksiklikleri olsa da derli toplu bir bilgi vermeye çalışacağız.

Tezimiz, giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır.

Girişte, insanın tanımı, İslam düşüncesinde insan anlayışı, İnsân-ı Kâmil'in kelime ve terim anlamları hakkında kısa bir fikir vermeye çalıştık.

Birinci bölümde İnsan-ı Kâmil fikrinin tarihi süreci, değişik inanç ve kültürlerdeki algılanma şekilleri ele alındı.

İkinci bölümde ise İnsan-ı Kâmil fikrinin İslam düşüncesine girişi ve filozof ve mutasavvıfların bu konudaki düşünceleri ortaya konulmaya gayret edildi. Son olarak da bu nazariyenin modern düşüncedeki yeri işlendi.

Bu çalışmam boyunca bana yardım eden, yol gösteren ve beni destekleyen danışman hocam Yrd. Doç. Dr. İsmail ERDOĞAN ve Yrd. Doç. Dr. Cevdet KILIÇ beylere teşekkür ederim.

Elif BAYIR

Elazığ-2007

GİRİŞ

İNSAN VE İNSAN-I KÂMİL ANLAYIŞI

A) İNSANIN TANIMI

Başlangıçta yaşama içgüdüsüyle sadece çevresini araştıran insan, hayatını bir nebze de olsa kontrol altına aldıktan sonra kendisini, kapasitesini ve diğer varlıklardan farklılığını fark etmiş ve bunun üzerine kendisini inceleyip tanımlamaya çalışmıştır. Böylece birbirinden farklı insan tanımları ortaya çıkmıştır. Farklı tanımların ortaya çıkması da insan anlayışlarında ve insana bakış açılarındaki farklılıktan kaynaklanmıştır.

Mesela M.Ö. 5. asrın ortalarında insan hakkında ilk defa fikir yürüten Sofistler "her şeyin ölçüsü insandır" diyorlardı. Protagoras'ın da "insan her şeyin ölçüsüdür. Varolan şeylerin varoluşunun varolmayan şeylerin varolmayışının ölçüsüdür" sözü meşhurdur[1].

Özellikle Sokrates, insana ahlaki açıdan, Platon ise araştırıp inceleyen bir varlık olması açısından bakmıştır. Aristoteles, insanı toplum kuran, en üstün vasfı akıl olan bir canlı olarak algılamıştır. Bu üç filozofun ortak özelliği ise insanı hep toplum içinde düşünmüş olmalarıdır. Sokratik okullar ise bu filozofların aksine ferdiyetçi olmuştur[2].

Bugün de genel olarak üç farklı insan anlayışı mevcuttur ve bu üç farklı anlayışın çelişkisi yaşanır. Bu üç anlayıştan birincisi, Yahudi-Hıristiyan geleneğine göre insan, cennetten kovulan Adem ve eşinden türemiş canlılardır. İkincisi Grek düşüncesine göre insan, şeylerin hem özü hem de niteliğini kavrama yetisi olan "akıl-logos" sahibi bir varlıktır. Son olarak da modern doğa bilimleriyle gelişme psikolojisine göre insan, yeryüzündeki oluşun en son basamağında bulunan ve kendinden aşağıda bulunan canlılardan yetenek ve enerjisiyle ayrılan bir varlıktır[3].

"Batı dünyasında yapılan insan tanımlarının pek çoğu, içinde "hayvan" kavramının geçtiği tanımlardır. Bu, bir anlamda; insanı diğer canlı varlıklardan ayıran ve onlarda bulunmayan bir takım özelliklerdir. Aristo'dan beri gelen "insan, akılla

[1] İsmail Yakıt, **Batı Düşüncesi ve Mevlana**, İstanbul, 2000, s. 22.
[2] Yakıt, s. 23.
[3] Seyfullah Sevim, **İslam Düşüncesinde Marifet ve İbn Arabi,** İstanbul, 1997, s. 124.

donatılmış bir hayvandır" tanımına ilaveten Batı düşüncesinde içinde hayvan kelimesi olan başka tanımlar eklenmiştir[4]."

İnsan, hayvandan farklı olarak toplumsal bir varlık olması nedeniyle "toplumsal ilişkilerinin toplamı" olarak da tanımlanmıştır. Ayrıca insanı insan yapan en önemli niteliğin, kendini ve doğayı üretmesi olduğu da ifade edilmiştir[5].

Canlıların en gelişmiş olanı, akıl taşıyan, düşünen ve konuşarak anlaşan canlı şeklinde de tanımlanan insan[6], İslam düşüncesinde ise daha merkezi bir konuma sahiptir. O, her şeyden önce yeryüzünde Tanrı'nın halifesi, hiçbir varlığın kabul etmediği ilahi emaneti kabul eden bir varlık ve Tanrı'nın tezahür halindeki bilincidir[7].

İhvan-ı Safa, insanın "düşünen hayvan" (hayvan-ı natık) olarak tanımlanabileceğini söyler. Çünkü insan, ruh ve bedenden oluşmuş mikrokozmik bir varlıktır ve bütün faaliyetleri, onun esas yönü olan ruhundan gelmektedir. Yine insan, ayaltı alemdeki varlıkların en mükemmelidir. Allah, insanı, minyatür bir dünya olarak yaratmıştır. Böylece insan, dünya hakkında bilgiye sahip olma imkanı bulabilecektir. İslam düşüncesinde yaratılış itibariyle en mükemmel olan insan, kıymet olarak da en değerli varlıktır. Fakat bu üstünlük ve değerini ancak gayesine uygun ve ahlakî bir şekilde yaşadığı taktirde koruyabilir. Yoksa onun diğer varlıklardan farkı kalmaz hatta onlardan da aşağı olabilir[8].

Bugün modern bilim, insanın biyolojik ve psikolojik yapısı hakkında çok ileri bir bilgiye sahiptir. Fakat geçmişin insan hakkındaki anlayış ve bilincine ulaşamamıştır. Günümüz insanının, kendisi, evrendeki yeri, sonu gibi birçok soruya cevap bulamaması ve dolayısıyla büyük bir yalnızlığa düşmüş olması bunun en büyük göstergesidir. Gelişen bilim, bu problemlere bir parça olsun çözüm bulmaktan çok onları daha karmaşık ve içinden çıkılmaz hale getirmiştir[9].

Bunun nedeni ise insana ruhi, ahlaki ve zihni niteliklerinden soyutlanmış basit bir eşya gibi bakılmasıdır. Böyle bir anlayışla yapılan tanımların bir tarafı hep eksik

[4] Yakıt, s. 25.
[5] Orhan Hançerlioğlu, **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, 1993, s. 186-87.
[6] Şemseddin Sami, **Kamus-ı Türki**, C.2, İstanbul, 1985, s. 571.
[7] Sevim, s. 130-133.
[8] Bayram Ali Çetinkaya, **İhvan-ı Safa'nın Dini ve İdeolojik Söylemi**, Ankara, 2003, s. 315-19.
[9] Sevim, s. 123.

kalmıştır. İnsana layık olduğu değeri veren tanımlar onun alemin özü, yaratılışın gayesi olduğunu dile getiren tanımlardır[10].

Aslında tanım, tanımlanan şeyi sınırlandırır. İnsan da her defasında kendi tanımını aşmış bir varlık olduğu için onun sınırlarını çizmek oldukça zordur. O, çok yönlü, maddi, manevi geniş bir potansiyele sahip bir varlıktır. Belki onun sınırı Tanrı'nın başladığı yerdir. Bunu belirlemek de öyle kolay değildir. Bu yüzden yapılacak insan tanımlarının bir ucu hep açık kalmalıdır.

B) KUR'AN'DA İNSAN

Kur'an-ı Kerim gibi kutsal bir kitabın Allah tarafından insana gönderilmiş olması bile başlı başına Allah'ın diğer varlıklar arasında insana tanıdığı imtiyazın bir göstergesidir. İslam'ın kutsal kitabı Kur'an-ı Kerim, birçok konuda Müslümanların yolunu aydınlatmış, insanın kendisini tanımasını sağlamıştır. Mesela İnsan suresi bu bunun en güzel örneklerinden biridir.

Bu surede insan, bu dünyadaki gerçek değerinden haberdar edilmekte, mutlu olması, sonunun iyi olması için kendisine yakışan şeyin Allah'a şükretmek, O'nu inkar etmemek olduğu söylenir. Daha önce varolmadığı fakat basit bir kan pıhtısından nasıl ortaya çıktığı hatırlatılır. İnsan, bu dünyaya imtihan için gelmiştir ve ona diğer varlıklardan farklı olarak akıl ve irade verilmiştir. Allah'ın kendisine bahşettiği bu üstün nitelikleri kullanarak iyi işler yaparsa mükafatlandırılacağı, kötü şeyler yaparsa cezalandırılacağı bildirilmiştir[11].

"Hakikatte insan erdemli ve iyi yaşayışı sayesinde, Kur'an'ın deyimiyle "varlığın en değerlisi" (hayru'l-beriyye) ve "şerefli bir melek" olabilir veya erdemlerden yoksun kalarak "varlığın en kötüsü" (şerru'l-beriyye) ve "kovulmuş şeytan"[12] durumuna düşebilir[13]."

İnsanın yaratılış gayesi, Allah'a ibadet etmesidir[14]. Her anlamda en güzel şekilde yaratılan insan[15], yeryüzünde Allah'ın halifesidir[16]. O, birçok açıdan diğer mahluklardan daha mükemmel yaratılmıştır. Sahip olduğu nitelik, yetenek ve

---

[10] Yakıt, s. 26.
[11] Mevdudi, **Tefhimu'l Kur'an**, C.6, İstanbul, 1996, s. 551-52.
[12] Beyyine/98, 6-7.
[13] Çetinkaya, s. 314.
[14] Zariyat/51, 56.
[15] Tin/95, 4.
[16] Bakara/2, 30.

potansiyelle başka varlıkların hiçbir zaman ulaşamayacağı en yüksek makamlara ulaşabilir. Bunun en iyi örnekleri de peygamberlerdir[17].

Kur'an, "İnsan, topraktan yaratıldı"[18] ve "İnsan, Allah'ın bir nefhasıdır"[19] gibi ifadelerle insanın yapısında ölümlü-ölümsüz, beşeri-ilahi, fenomen-numen, nâsut-lâhut olarak adlandırabileceğimiz iki alanın birleştiğine dikkat çeker. İnsanın Allah'ın halifesi ve yaratılış gayesini gerçekleştirme borcunun taşıyıcısı olması da onun ilahî yönünün bir sonucudur. İlahî emaneti, yani kendisine verilen görevi yerine getirebilmesi için diğer bütün varlıklar onun emrine verilmiştir.

İnsanın mükemmelliği ve dolayısıyla üstünlüğü onda hem melek hem de şeytan özelliklerinin aynı anda bulunmasından dolayıdır. Peygamberler bile bu zıt özelliklere sahiptir[20].

İnsanı üstün kılan bir diğer husus da ona isimlerin öğretilmesidir[21]. İsimlerin öğretilmesini ise insanın, içinde bulunduğu evren ve yaratıcısı hakkında bilgi verilmesi veya bunların bilgisini elde etme potansiyeline sahip olması olarak yorumlanabilir. Melekler ya da benzer varlıklar sadece kendi alanlarının sınırlı bilgisine sahipken, insan, bilginin son noktasına kadar gidebilme yeteneğiyle donatılmıştır[22].

Şu ayet Allah'ın insana verdiği değeri ve insanın bu dünyadaki yerini özetler mahiyettedir; "Andolsun, biz Ademoğlunu yücelttik; onları karada ve denizde (çeşitli araçlarla) taşıdık, temiz, güzel şeylerden rızıklandırdık, çoğundan üstün kıldık[23]."

C) TASAVVUFTA İNSAN

Bir hal ilmi olan tasavvuf, İslam düşüncesini derinden etkilemiş ve İslam düşüncesinin ufkunu genişletmiştir. Bu nedenle tasavvufun insan anlayışını bilmek İnsan-ı Kâmil konusunda önümüzü açacaktır.

İnsan, tasavvuftaki konulardan en önemlisi ve en başta gelenidir. Tasavvuf erbabı, hadis olarak kabul ettikleri "Kendini bilen Rabbini bilir[24]" sözünden hareketle, insanı her yönüyle tanımaya ve bu yolla Allah'ı tanımayı (marifet) ve O'na vuslatı

[17] Mevdudi, C.7, s. 170.
[18] En'am/6, 2; Hicr/15, 28; Sad/38, 71.
[19] Hicr/15, 29.
[20] Furkan/ 25, 7, 8, 20, 41.
[21] Bakara/2, 31.
[22]Mevdudi, C.1, s. 62.
[23] İsra/17, 70.
[24] Aclûnî, **Keşfu'l-Hafâ**, C. 2, s. 262, hadis no: 2532.

amaçlamıştır. Bu yüzden, ilk devirlerden bu tarafa, kelâmî ve felsefî meseleler hakkında eser yazan pek çok sûfî, insan hakkında da birçok eser yazmıştır[25].

Bu eserlere göre insan, birbirine zıt çok farklı unsur ve özellikleri kendinde toplayan bir varlıktır. İyi-kötü, güzel-çirkin, en aşağılık ile en ulvî duyguların hepsi onda bir aradadır. Tasavvufta bu yüzden insana vasat-ı câmia denir. Bu özelliğiyle yeryüzünde tevhidin kendisinde tecelli ettiği tek varlıktır. Çünkü diğer varlıklarda Allah'ın sadece bir yönü tecelli eder[26].

Ayrıca mutasavvıflar, insanın biyolojik olarak da alemde her ne varsa kendinde barındırdığını savunur ve "insan bedeni arz, kemikleri dağ, ilikleri maden, iç boşluğu deniz, bağırsakları ırmak, iç yağı batak, damarları akarsular, üns duygusu umran ve medeniyet, vahşet duygusu harâbe, teneffüsü rüzgarların esmesi, söz söylemesi de gök gürültüsüne benzer[27]." derler.

İnsanın kendisinde topladığı bir diğer şey de varlık mertebeleridir. Mutasavvıfların bir çoğuna göre Allah, kendi kemalini görmek ve bilinmek için bu alemi yaratmıştır. Mutasavvıflar bu düşünceyi temellendirmek için "Gizli bir hazine idim, bilinmeyi sevdim, mahlûkâtı yarattım ki bilineyim." kudsî hadisini kullanırlar. Bu düşüncenin bir sonucu olarak da alemin yaratılış safhalarına dair -farklı kültür ve düşüncelerden de etkilenerek- yeni düşünceler üretmişlerdir. Böylece onların (hazerat-ı hamse) "beş ilahî hazret" veya (tenezzülât-ı seb'a) "yedi ruhsal iniş" dedikleri alemin yaratılış mertebeleri fikri ortaya çıkmıştır[28]. Bu fikir kısaca şöyledir; birinci mertebe, Allah'ın hakikatinin, zatının olduğu ve taayyünün yani ortaya çıkışın olmadığı ehadiyet mertebesidir. Buna belirsizlik (la taayyün) mertebesi de denir. İkinci mertebe, taayyün-i evvel mertebesidir. Bu mertebe Allah'ın zatı, sıfatı ve bütün varlıklar hakkındaki bilgisinin birbirinden ayrılmaksızın toplu olarak bulunduğu mertebedir. Vahdet veya Hakikat-ı Muhammediyye mertebesi de denir. Üçüncü mertebe, taayyün-i sâni mertebesidir. Bu mertebede Allah'ın zat, sıfat ve bütün varlıklar hakkındaki ilmi artık birbirinden ayrılmıştır. Buna vahidiyet veya hakikat-ı insaniye de denir. Dördüncü mertebe, ruhlar alemi, beşinci mertebe misal alemidir. Misal alemi, ruhlar alemi ile

---

[25] Osman Türer, "*Tasavvufî Düşüncede İnsan*", **Tasavvuf Dergisi**, Ankara, 2001/5, s. 9.
[26] Yaşar Nuri Öztürk, **Mevlana ve İnsan**, İstanbul, 1992, s. 47.
[27] H. Kâmil Yılmaz, **Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar**, İstanbul, 2000, s. 302.
[28] Türer, s. 10.

cismanî alem arasındaki alemdir. Altıncı mertebe, cismanî alem, son mertebe de daha önceki bütün mertebeleri içine alan mertebe-i camiadır ki o da insandır[29].

Bu mertebelerden her bir mertebe bir sonrakinin bâtını ve hakikati; bir öncekinin de zahiri ve tecellisi durumundadır. Şu halde bütün bu varlık mertebelerinin hepsinin batını ve hakikati Allah Teala'nın "zât" mertebesidir. Bu tecelli ve taayyün seyrinde, "zât" mertebesinden Allah'ın sıfatları, onlardan isimleri, isimlerinden de fiilleri yani şehâdet alemi denilen fizik alem zuhur etmiştir[30].

Bütün bu mertebelerin, özelliklerin ve zıtlıkların insanda bulunması onun kendisini dolayısıyla da Allah'ı bilebilmesine yardımcı olur. Zaten mutasavvıflara göre insan kendisinde olmayan şeyi bilemez. Küçük alem olan insan, büyük alem olan bu alemi, kendisine bakarak bilir. Bu düşüncenin gelişmesinde "Allah, Adem'i kendi suretinde yarattı[31]" hadisi etkilidir[32]. Bu hadisten mutasavvıfların anladıkları bir diğer şey de, insanın Allah'ın bütün sıfatlarından pay almış olduğudur[33].

İbn Arabi de insan için; "Sen Hakk'ın sureti ve Hak da senin ruhun olduğu cihetle sen Hak için cismanî bir suret gibisin, O da senin cesedinin suretini sevk ve idare eden bir ruh gibidir. Bu tarif senin hem zahirini, hem de bâtınını içine alır[34]." diyerek bu noktaya değinir.

O'na göre insana insan denmesinin sebebi, onun yaratılışındaki topluluktan ve hakikatlerin bütününü içine almasından dolayıdır. İkinci bir sebep de insanın Tanrı katında, bakan bir gözdeki bebek gibi olması ve görmek sıfatıyla tabir edilmiş olan mahluk olmasıdır. Çünkü Tanrı, mahluklarına insan ile bakmış ve rahmet eylemiştir. İnsan, ezel ve ebed gibi iki yönü kendinde birleştiren ayırıcı bir varlıktır ve alem onun varlığıyla tamam olmuştur[35]. Ayrıca o "külli aklın timsali ve kendisinde Allah'ın bütün sıfat ve kemallerinin aksettiği varlıktır. Buna ilave olarak, Allah'ı tam bir marifetle bilmek, yalnız insana mahsustur. Melekler onu ancak aşkın yahut rûhî bir hakikat olarak bilirler, oysa insan O'nu iki keyfiyetiyle yani bir yandan zâtî hakikatiyle Hakk olarak, diğer yandan bu hakikatin görünür alandaki tecellileriyle Halk olarak bilir[36]."

---

[29] İsmail Fenni Ertuğrul, **Vahdet-i Vücud ve İbn Arabi**, haz. Mustafa Kara, İstanbul, 1997, s. 20-24.
[30] Türer, s. 10.
[31] Buhârî, "İsti'zân", 1; Müslim, "Birr", 155.
[32] Öztürk, s. 48.
[33] William Chıttıck, **Varolmanın Boyutları**, çev. Turan Koç, İstanbul, 1997, s. 172.
[34] Muhyiddin-i Arabî, **Fusûs ül-Hikem**, çev. Nuri Gencosman, İstanbul, 1992, s. 55.
[35] İbn Arabî, **Fusûs**, s. 23, 24.
[36] Macit Fahri, **İslam Felsefesi Tarihi**, çev. Kasım Turhan, İstanbul, 2000, s. 316.

Aziz Nesefi ise özellikle insanın iki vasfına işaret eder. Bunlar; en mükemmel sıfat olan konuşma sıfatı ile yine en mükemmel suret olan ve insanın sahip olduğu insanlık suretidir. Bu iki özellik sayesinde insan, bütün hayvanlardan ayrılmış, ilim ve ahlakı ile kemale ulaşmıştır[37].

Cîlî de insan türünün her ferdinin birbirinin nüshası ve aynası olduğunu fakat eşyanın yani mevcudatın bazı insanlarda bil-kuvve bazılarında ise bilfiil bulunduğunu söyler[38]. Cîlî'nin burada kastettiği -daha sonra da bahsedileceği gibi- kâmil insan ile sıradan insan ayırımıdır.

Tasavvuftaki insan anlayışının önemli noktalarından biri de insanın halifeliği ve yüklendiği emanet konusudur. İnsanın halifeliği iki şeyden kaynaklanır. Bunlardan birincisi insanın, Allah'ın sureti üzre yaratılmış olması ikincisi de Allah'ın zatı hakkında gerekli bilgiyi elde edebilmesini sağlayan akla sahip olmasıdır. Bunlar bütün insanlarda olduğu için bütün insanlar halife sayılırlar. Halifelik, dünya ve ahiretin kendine has bilgisiyle bilgilenmek ve o bilgiye göre hareket etmektir. Yani Allah'ı yarattıklarıyla, yarattıklarını da Allah'la karıştırmamaktır[39]. "Bireysel anlamda halifelik, ruhun bedendeki etkinliği ve hükümranlığıdır. Ama her bireyin halifeliği, kendi imkan ve yeteneklerini geliştirmesi ölçüsünde derecelenmektedir[40]."

Halifenin kabul ettiği emanet de akıl,[41] varlığın gayesini gerçekleştirme,[42] Hakk'ın bilgisi,[43] O'nun sıfatları (kemaller)[44] olarak yorumlanmıştır.

Yaratan ile yaratılan arasında bir kavşak noktası olan insanın,[45] varlık alemindeki bu önemli konumu dikkat çekicidir. Mutasavvıflara göre bunun sebebi, insanın "rûh-i insanî" veya "nefs-i nâtıka" adı verilen ilahî bir cevhere sahip olmasıdır. Allah, insandaki bu cevheri "O'na kendi ruhumdan üfledim"[46] diyerek kendisine nispet etmiştir. Ayrıca "Sana rûhtan soruyorlar. De ki, Ruh Rabb'imin emrindendir. Size ancak az bir ilim verilmiştir"[47] ayetinde de ruhun emr aleminden olduğu ifade edilmiştir[48].

---

[37] Aziz Nesefi, **İnsan-ı Kâmil**, çev. Mehmet Kanar, İstanbul, 1990, s. 116.
[38] Cilî, **İnsan-ı Kâmil**, çev. Abdülaziz Mecdi Tolun, İstanbul, 2002, s. 372.
[39] Cavit Sunar, **Tasavvuf Felsefesi veya Gerçek Felsefe**, Ankara, 1974, s. 129.
[40] Sevim, s. 132.
[41] Nesefi, s. 113.
[42] Öztürk, s. 41.
[43] Sevim, s. 132.
[44] Ebu'l-Alâ Afifi, **İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler**, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, 2000, s. 243.
[45] Öztürk, s. 47.
[46] Sad/38, 72.
[47] İsra/17, 85.
[48] Türer, s. 11.

Kısacası, tasavvufi düşünceye göre yaratılışın gayesi olan insan, Allah'ın ve alemin aynasıdır ve onlarda bulunan her şeyi yansıtır. Ayrıca kendisini bilmekle de alem ve Allah hakkındaki gerçek bilgiye ulaşabilir.

D) İNSAN-I KÂMİL'İN KELİME ANLAMI

'İnsan' kelimesi "Arapça ins kelimesinden türetilmiştir. "Beşer, insan topluluğu" anlamına gelen ins, daha ziyade insan türünü ifade etmekte olup bu türün erkek veya dişi her ferdine insî / enesî yahut insan denmektedir. Kelimenin aslının "unutmak" manasındaki "n-s-y"den insiyân olduğu da ileri sürülmüştür[49].

'Kâmil' kelimesi de tam, eksiksiz; hakiki, gerçek, tamam, bütün, sona ermiş, bitmiş, manalarına gelmektedir[50]. Yalnız burada "kemal" kelimesiyle "tamam" kelimesi arasında bir fark vardır. Tamam, yatay olarak bitmek anlamındadır. Kemal kelimesi ise dikey olarak mükemmelleşmeyi ve bir şey tamamlandıktan sonra varılabilecek bir üst dereceyi ifade eder[51]. Böylece iki kelime birleşince tam, eksiksiz ve bitmiş insan, anlamı ortaya çıkar. H. VII. yüzyılda dünyada ve İslam dünyasında ilk defa İbn Arabi'nin kullandığı İnsan-ı Kâmil tabiri[52] kısaca "olgun insan" demektir[53].

Bir de İnsan-ı Kâmil ifadesinin yerine çok sık kullanılan ve metafizik anlamı ön planda olan 'logos' sözcüğü vardır. "Logos sözcüğü Yunancada usla kavrama anlamındadır ve duyguyla kavrama anlamındaki pathos sözcüğü karşılığında kullanılır. Yunanca kavrama ve seçme anlamlarını veren 'leg' kökünden türemiştir. Kök anlamıyla ilgili olarak us ve bu usa dayanan söz, yasa, düzen, bilgi, bilim anlamlarını da dile getirir[54]."

Ayrıca logos, bazı kelimelerle birlikte kullanılmak suretiyle farklı anlamlar kazanmıştır. Bunlardan bazılarını özet olarak şöyle sıralayabiliriz:

"*Logos Endiatetos*": Daha çok Yeni Eflatunculuk'ta kullanılır ve kelime olarak, gizli ve söylenmiş söz (Yu. Logos proforikhos) anlamındadır. İslam düşüncesinde ise Muhyiddin Arabi felsefesinde buna 'kelam-ı mahfuz' ve 'kelam-ı melfuz' denilmiştir.

---

49 İlhan Kutluer, "*İnsan*", **DİA**, C. 22, İstanbul, 2000, s. 320.
50 Serdar Mutçalı, **Arapça-Türkçe Sözlük**, İstanbul, 1995, s. 773.
51 Murtaza Mutahhari, **İnsan-ı Kâmil**, çev. İsmail Bendiderya, İstanbul, 1999, s. 25.
52 Mutahhari, s. 27.
53 Ethem Cebecioğlu, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, Ankara, 1997, s. 398.
54 Hançerlioğlu, s. 236.

“*Logos Spermatikhos*”: Zenon, bu tabiri ‘yaratıcı ilke’ anlamında kullanmıştır. Zenon’a göre ruh ve beden aynı varlığın iki yönüdür. Tanrı’nın bedeni doğadır. Ruh etkin, beden edilgindir ve beden ruh tarafından meydana getirilmektedir. Zenon bu anlatımında ‘yaratıcı tohumu’ logos spermatıkhos deyimiyle nitelemiş ve ‘evrensel ruh’ deyimiyle aynı anlamda kullanmıştır.

“*Logos Tou Patnos*”: Evrensel Akıl anlamındaki bu terim, Stoa felsefesinde ise, evrensel ruh, yaratıcı ilke, içkin us deyimleriyle de dile getirilmektedir. Stoacıların logos tou pantos’u Osmanlıca’ya ‘zihn-i külli’ ve Fransızca’ya ‘esprit universal’ deyimleriyle çevrilmiştir. Bu anlamdaki logosta, aralarında ayrılıklar olmakla beraber, Stoa, Aristoteles ve Hegel’de ortak yanlar görülmektedir[55].

W.K.C Guthrie’ye göre ise logos sözcüğünün felsefi içerik taşıyan bir çok anlamı bulunmaktadır. Bunlardan bazılarını şöyle sıralamak mümkündür: “İlişki, oran, açıklama, sav, varsayım, dünyanın oluş sürecinde sergilenen yasa, ruhun kendi kendine içsel tartışması, düşünme, usavurma, zihinsel kavrayış, bilimsel bilgi ve doğru düşünme işlemi ve bir yeti olarak akıl[56].”

E) İNSAN-I KÂMİL’İN TERİM ANLAMI

Bilindiği gibi “İnsan-ı Kâmil düşüncesi, kadîm düşüncelerdeki “logos” (kelime) nazariyesinin tasavvuftaki karşılığıdır[57].” Logos, Yunanca’da akılla kavrama anlamındadır. Kavrama ve seçme anlamındaki “leg” kökünden türemiştir ve bu anlamlarıyla bağlantılı olarak akıl ve bu akla dayanan söz, yasa, düzen, bilgi, bilim anlamlarını da ifade eder. “Legein” sözcüğü ise söylemek demektir. Hıristiyan ve İslam ilahiyatçıları da logos deyimini “tanrısal söz” anlamında kullanmışlardır[58].

Logos, İnsan ruhunun akıl ile bağlantısı, Heraklit ve Stoa’dan beri evren kanunu ve evrensel akıl, ilahiyatta; ilahî söz, kelâm (verbe), Helenistik felsefede Tanrı-alem münasebetini kuran aracı, Saint Augustine’den bu yana vahiy meleği, kutsal ruh (Cebrail), her bilgiye kaynak teşkil eden ilahî nur, ışık gibi farklı anlamlarda kullanılmıştır. Eski Yunan’daki Logos, Hıristiyanlık inancına girmiş “Kutsal ruh” olarak üçleme(tritinitas)’nin bir unsurunu teşkil etmiş ve üçlü Tanrı anlayışının Hıristiyan akidesinde kökleşmesine yol açmıştır. Aydınlanma döneminde bazı

---

[55] www.anadoluaydinlanma.org/yazilar/kitap1/logos.htm, 06.12.2005.
[56] www.anadoluaydinlanma.org/yazilar/kitap1/logos.htm, 06.12.2005
[57] Abdullah Kartal, **Abdülkerim Cilî Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Felsefesi**, İstanbul, 2003, s. 193.
[58] Orhan Hançerlioğlu, **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, 1993, s. 236.

Hıristiyan filozoflar "ilahi söz"ü ilahi akıl olarak değiştirmiş, böylece Hıristiyanlığı aklileştirmek istemişlerdir[59].

Afifi'ye göre "Kelime" kavramı yani İnsan-ı Kâmil hakkındaki bütün bu anlamların İslam düşüncesinde de karşılığı vardır[60]. Mesela genel olarak İnsan-ı Kâmil ismiyle bilinse de farklı yönlerine işaret edilmek üzere birçok isim almıştır. Cîlî de bunun içi yaklaşık "yirmi ıstılah kullanır. Bu nazariyenin, metafizik bir hakikat olarak Muhammedî Rûh, Muhammedî Hakikat, Hakikatlerin Hakikati, Melek, Rûh, Hakk-ı mahlûk, Berzah, Sâhibu kâbe kavseyn, Nokta, Dâire, İlk Akıl; her türlü bilginin kaynağı olarak Kalem-i â'lâ; dinî ve ahlâkî saadetin kaynağı olarak Mahz Nûr, Mahz Hilâfet; âlemin kurucu prensibi olarak hebâ, heyûlâ; Allah ile insanın aracısı olarak İnsan-ı Kâmil, el-İnsânü'l-ilâhiyyü'l-kâmil ve Kutup gibi isimleri vardır[61]."

Nesefi de İnsan-ı Kâmil'e cevher diyerek ona farklı isimler verilebileceğini söyler ve şöyle devam eder; "Bu cevheri, ilimleri gönüllere nakşeden ressam olarak gördüklerinde, ona kalem adını verdiler. Bu cevheri, eskiden ve şimdi var olan, gelecekte var olacak olan her şeyin kendisinde yazılı olduğunu gördüklerinde ona levh-i mahfûz adını verdiler. Bu cevhere, beytullah, beytu'l-atik, beytu'l mamûr, beyt-i evvel, mescid-i aksâ, âdem, Allah resûlü, büyük melek, büyük arş derlerse yine doğru olur. Bütün bu isimler akl-ı evveldir[62]."

İslam düşüncesinde ise İnsan-ı Kâmil, İslami bir logos doktrini olarak kabul edilir. Allah'ın kendisiyle alemi yarattığı ve koruduğu, alemin aklî ilkesi ve yaratıcı prensibidir. Buna Allah'ın yaratıcı gücü ve faaliyeti de denilebilir[63]. Ayrıca alemin bütün parçalarına yayılan, yaratılışın başlangıcını sembolize eden, vahiy ve ilham gibi her türlü bilginin de kaynağıdır[64]. İnsan-ı Kâmilin bu anlamı için daha çok Hakikat-i Muhammediye tabiri kullanılır.

Hakikat-i Muhammediye, Allah'ın zatından zatına olan ve taayyün-i evvel denilen ilk belirme mertebesidir. Allah'ın zatında bulunan kabiliyet ve sıfatlar, bu mertebede birbirinden ayrılmadan toplu olarak bulunur. Bu mertebe, kendisinden sonra gelen bütün mertebelerin hakikatlerini camidir ve Hz. Peygamberin hakikatinden ibarettir.

---

[59] Süleyman Hayri Bolay, **Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü**, Ankara, 1996, s. 246.
[60] Afifi, s. 65.
[61] Kartal, s. 197, 198.
[62] Nesefi, s. 103.
[63] Kartal, s. 263.
[64] Kartal, s. 201.

Hem vucûd hem de bilgi olarak kendisinden sonra gelen ilahi ve kevnî bütün mertebelerin esasıdır[65].

Hayat, ilim, irade, kudret, işitme, görme, konuşma gibi sıfatlara; icad, yaşatma ve öğretme gibi fiillere sahip, diri olan ve dirilten bir ruh[66] olarak da tanımlanan Hakikat-i Muhammediye, bu özelliklerinden dolayı ise tüm insanlara bilgi ve hikmet veren, insanlığın ilk örneği, Allah'la insan arasında elçilik yapan ve ruhâni bir varlık olan Kâmil Tabiat'la benzerlik gösterir[67].

Tasavvufi açıdan İnsan-ı Kâmil ise "Allah'ın her mertebedeki tecellilerine mazhar olan insan anlamındadır[68]." Tecellilere mazhar olan bu insan, Hz. Muhammed'den ibarettir[69] ve evliyaullah da O'nun manevi mirasına sahip[70] olmasından dolayı İnsan-ı Kâmil kabul edilmiştir.

İnsan-ı Kâmil, iyi sözler, iyi davranışlar, iyi ahlak ve bilgi açısından kendisini kemale erdirip[71] şeriat, tarikat ve hakikatte tamam olan[72] ve İbn Arabi'nin deyimiyle Allah'a ideal bir şekilde yaklaşan insandır[73].

Cîlî'ye göre ise "insan-ı kâmil, keşf ve müşâhede vasıtasıyla Hak ile gerçek birliğe ulaşan kişidir. Başka bir ifadeyle, İnsan-ı Kâmil, sûretinde yaratıldığı Allah'ın bütün isim ve sıfatlarını kendisinde tam ve fiilî olarak gerçekleştirebilen kişidir[74]."

Burada tasavvuftaki anlamıyla İnsan-ı Kâmil ile metafizik anlamdaki İnsan-ı Kâmil'in ayrımını iyi yapmamız gerekir. Tasavvufta, kendisinde bilkuvve bulunan özellikleri açığa çıkartan ve Allah'ın isim ve sıfatlarına en iyi şekilde mazhar olan kişiye İnsan-ı Kâmil denir ve bu, metafizik anlamdaki İnsan-ı Kâmil'in dış dünyadaki bir yansımasından ibarettir. Asıl konumuz olan metafizik anlamdaki İnsan-ı Kâmil ise fizik alemde gözle görülen herhangi bir varlık veya bir beşer değildir. O, Allah'ın ilk olarak yarattığı ve kendisiyle alemi idare ettiği, mahiyeti tam olarak bilinemeyen bir hakikattir.

---

[65] Cilî, Giriş bölümü, s. 13.
[66] Nesefi, s. 103.
[67] İsmail Erdoğan, **Hermetik İslam Düşüncesinde Türlerin Efendisi ve Kâmil Tabiat Anlayışı,** Ankara, 2004, 115.
[68] Mehmet S. Aydın, "*İnsân-ı Kâmil*", **DİA**, C. 22, 2000, s. 330.
[69] Cilî, s. 372.
[70] Cebecioğlu, s. 398.
[71] Nesefi, s. 115.
[72] Nesefi, s. 14.
[73] Yakıt, s. 31.
[74] Kartal, s. 202.

BİRİNCİ BÖLÜM

İNSAN-I KÂMİL VE METAFİZİK BOYUTU

İdeal insan yani İnsan-ı Kâmil fikri, sadece İslam düşüncesine has bir olgu olmayıp birçok düşünce, kültür ve dinde farklı şekillerde karşımıza çıkar. Bu bölümde İnsan-ı Kâmil düşüncesinin ortaya çıkışı, farklı kültürlerdeki şekillerinin birbirini etkilemesi sonucundaki tarihi seyri anlatılacaktır.

A) İNSAN-I KÂMİL ANLAYIŞININ TARİHİ SÜRECİ

Bugün kazanmış olduğu anlamıyla İnsan-ı Kâmil fikri, İslam düşüncesine girmeden önce değişik kültürlerde farklı aşamalar kaydederek bir birikim oluşturmuştur. İslam düşüncesi de bu birikimi kendi dinî kaynakları doğrultusunda yorumlamış ve kendine has bir fikir ortaya koymuştur. Bu nedenle İslam'dan önceki bu birikimi bilmek, İslam düşüncesindeki İnsan-ı Kâmil fikrine hem bir temel sağlayacak; hem de konuyu daha iyi anlamamıza yardım edecektir.

1- HERMES'TE İNSAN-I KÂMİL

İslam düşüncesinde "filozofların babası, kendisine üç kere hikmet verilmiş kişi" olarak yer alan Hermes Trimegistos, İdris peygamber olarak insanlaştırılmış ve İslam geleneğinde üç ayrı bilge kişi olarak geçmiştir. Bunlardan biri Tufan öncesi Mısır'da, diğerleri Tufan sonrası Babil ve Mısır'da yaşamış olarak kabul edilir. İslam'da bir kültür kahramanı olarak ele alınmış ve tüm sanat ve bilimleri icat ettiğine inanılmıştır[75].

Hermes'in, Kadim Hint, İran, Mısır ve Yunan geleneklerinde ve İslam düşüncesinde kaynaklık ettiği öğretilere, genel olarak Hermetik hikmet veya felsefe denir. Gerçekten de Hermetik hikmet her dönemde felsefe, astronomi, matematik, coğrafya gibi ilimleri etkilemiştir[76].

Bazı iddialara göre "Hermetisizm, Sabiîler tarafından yayılmış ve İslam dünyasına da Hermes'in eserlerini Sabiîler tanıtmıştır. Şiî kaynaklı birçok grup, örneğin, Nusayri ve Dürziler, Hermetisizme büyük ilgi göstermişlerdir. İlk Şiîlik, o zaman geçerli olan Aristo okulundan çok Hermetisizme sempati göstermiş ve hatta bazı prensiplerini kabul etmiştir[77]."

---

[75] www.turkforum.net/showthread, 25. 11. 2005

[76] Ali Bulaç, **İslam Düşüncesinde Din-Felsefe Akıl-Vahiy İlişkisi,** İstanbul, 2003, s. 23.

[77] S. Hüseyin Nasr, **İslamda Düşünce ve Hayat**, çev, Fatih Tatlılıoğlu, İstanbul, 1988, s. 156.

Hermetik düşüncenin en etkili olduğu alan, Tasavvuf'tur. Hermetik felsefeyi, tasavvufa, büyük oranda İbn Arabi sokmuştur. İslam tasavvufuna giren hermetik öğretiler, Konevi, Cîlî, İsfehanî ve İbn Ebi Cumhur gibi İbn Arabi'nin takipçileri tarafından devam ettirilmiştir. X. yüzyıldan sonra hermetik felsefe etkisini yitirmeye başlamasına rağmen Hamidüddin-i Kirmanî gibi İsmailiyye filozoflarının yazılarında görülmeye devam etmiştir. XII. yüzyılda ise Sühreverdi'nin İşrakî okulunda ve daha sonraki İşrakilerde de (Kutbiddin Şirazi, Celaleddin Devvani, Sadreddin Şirazi) hermetik felsefenin etkisi belirgin bir şekilde görülür[78].

Daha çok İşrakilerde etkisi görülen Hermetik düşünce, İslam düşüncesine de bir anlamda onlar tarafından yayılmıştır denebilir. İşraki felsefenin kurucusu konumunda olan "Sühreverdi'ye göre Hermes, bir koldan Asklepius, Pisagor ve Eflatun ile Yunanlılara, diğer koldan Gayomarth, Feridun ve Keyhüsrev ile İranlılara geçmiş ve sonunda İslami devirde özellikle İşrakî felsefenin öğretilerinde etkili olmuştur[79]."

Birçok düşünce ve öğretide bu kadar etki yaratan Hermetik düşüncenin kaynağı olan "Thot'un Yazıları" ise kavram olarak oldukça eskidir. Ne var ki, günümüze kalmış haliyle bu metinler, bunalım içindeki Mısır dinini temsil etmekte ve Mısır dışından aktarılmış düşünceleri de içermektedir. Büyük olasılıkla Hermetika'nın kapsamında İ.Ö. VI. yüzyıldan İ.S. II. yüzyıla kadar uzanan bir süre boyunca yazılmış yazılar mevcuttur. Yine de, göreceli olarak geç bir dönemde yazılmış olmasına karşın Hermetik metinler, çok daha eski dönemlere ait birçok dinî ve felsefî düşünceler içermektedir ve esas olarak Mısır kökenlidir. Son dönemde kaleme alınmış yazılarda Helen etkisinin olduğu kuşkusuzdur. Ancak Hermetisizmin kökeninin Yunan'da aranması anlamsızdır. Zira Phthagorasçı ve Platoncu Helen felsefesi Mısır dinine ve düşüncesine çok fazla bağımlıdır[80].

Platoncu, Stoacı ve Yeni Phthagorasçı felsefelerde hermetisizmin etkisini daha iyi görmek için hermetik felsefeye şöyle bir göz atmak yeterlidir. Hermetik felsefede, İslam düşüncesinde ve özellikle İbn Arabi'de varolan vahdet-i vücud ve ayan-ı sabite düşüncelerine benzeyen fikirler vardır. Örneğin bu felsefeye göre Tanrı, içinde her şeyin varlığını sürdürdüğü Büyük Zihin'dir ve var olan her şey O'nun zihnindeki bir düşüncedir. Zihnin doğasında varolan düşünme eylemi gibi Tanrı'nın doğasında da

[78] Nasr, **İslamda Düşünce ve Hayat**, s. 157.
[79] Bulaç, s. 24.
[80] www.turkforum.net/showthread 25. 11. 2005

yaratma eylemi vardır. Fakat bu eylemin başı ve sonu yoktur. Yani Tanrı'nın yaratması zamansızdır[81]. Hermes'e göre Tanrı'nın zihni, bütün zıtları ve her şeyi birleştiren Birlik (Oneness)'tir [82].

Hermes'in düşüncesinde insan, bir mucizedir ve Tanrı'nın yarattıklarının tam merkezindedir. O, eğer fizik bedeninin neden olduğu kısıtlılıklardan kendini kurtarabilirse, Tanrı'nın zihnini tecrübe edebilir. Zira insan, bunu yapmak gibi özel bir amaçla yaratılmıştır ve bu yüzden farkındalığını artırmak zorundadır. Hermes'e göre o, evreni hatta Tanrı'yı bilebilecek yetenektedir. Ruh ve madde gibi iki tabiatlı olmak özgünlüğüne sahip olması da onu tanrıların bile üstüne çıkarır gibi düşünceler, İslam tasavvufundaki düşüncelerin aynı gibidir.

Hermes'e göre insan, Kozmos'un, Kozmos da Tanrı'nın bir suretidir. Ve insan, Tanrı'nın güzellik verdiği kozmosu aynı şekilde devam ettirmek için bir araç olarak yaratılmıştır[83].

"Kozmos'un içinde her şey sürekli değişmektedir. Aslında bütün bu değişimler değişmeyen doğa yasalarıyla yönetilir. Bu sebepten denilebilir ki kozmosun temelinde değişme yoktur[84]."

Görüldüğü gibi hermetik felsefe hiç de yabancısı olmadığımız düşünceleri içermektedir. Bu düşüncelerden biri de Logos fikridir. Bedevi'nin de İnsan-ı Kâmil (İlk İnsan) veya diğer adıyla Logos fikrini Hermes'ten başlattığı ve ondan Antik Yunan'a, onlardan Eski İran düşüncesine ve onlardan da İslam düşüncesine geçtiğini iddia ettiği rivayet edilir[85].

Hermetik metinlerde yaratılış, logos vb. konular farklı kelimelerle de olsa birçok din ve felsefede karşımıza çıkar. Örneğin hermetik metinlerde, Tanrı Ptah'ın evreni önce kalbinde yaratması, sonra konuşma eylemiyle gerçeğe dönüştürmesi anlayışı, Platoncu ve Hıristiyan "Logos" (Kelam) anlayışına çok benzer[86].

Örnek olarak Hermes'e ait birkaç mısra bunu bize daha net gösterecektir. Konumuz olması açısından özellikle Logos fikrini hatırlatan mısralar alınmasına rağmen yaratılış, vahdet-i vücud vb. konular da yer almaktadır;

---

[81] Freke, Gandy, s. 45-46.
[82] Tımothy Freke, Peter Gandy, **Hermetika Hermes'in Kayıp Sözleri,** İzmir, 2000, s. 23-25.
[83] Freke, Gandy, s. 91.
[84] Freke, Gandy, s. 67.
[85] Erdoğan, s. 108.
[86] www.turkforum.net/showthread 25. 11. 2005

Yaratılışla ilgili bir vizyon gören Hermes, duyduğu sese, sen kimsin? Der. Karşısındaki ses de: "*Ben o Işıkım; Tanrı'nın Zihni; öncesinde de var olan olasılığın karanlık kaotik sularının. Tanrı'nın Oğlu'dur benim sakinleştirici Kelamım…. Aslî zihin Kelâm'ın atasıdır, tıpkı sizin yaşantınızdaki gibi, sizin zihninizden konuşma doğar. Onlar ayrılamaz birbirinden, çünkü Zihin ve Kelâm'ın birliğidir hayat. … Atum'un Kelâm'ı doğurgan suların üzerine düştü, ve onları tüm formlara gebe bıraktı. Sözün ahengiyle düzen kazanarak vücut buldu dört element, birleşerek yaratmak üzere canlı varlıklar neslini… Atum'un Kelâm'ı yaratıcı fikirdir; O, kendi vasıtasıyla yaratılmış olan her şeyi besleyen ve destekleyen, yüce sınırsız kudrettir*[87]."

Yine Hermes, şu sözleriyle de aynı fikirleri anlatmak istemektedir:

"*Atum, Kozmik Zihin'i yaratır; Kozmik Zihin de Kozmos'u. Kozmos zamanı yaratır; Zaman da değişimi. Atum'un özü, aslî iyiliktir. Kozmik Zihin'in özü, daimi ayniyettir. Kozmosun özü, mükemmel düzendir. Zaman'ın özü, devinimdir. Değişimin özü, Hayat'tır… Kozmik Zihin, sürekli biçimde Atum'a bağlıdır. Kozmos, Kozmik Zihindeki düşüncelerden oluşmuştur. Kozmik Zihin Atum'un suretidir. Kozmoz ise Kozmik Zihnin, Güneş Kozmos'un bir suretidir. İnsan ise Güneşin*[88]."

Hermes'in deyimiyle Asli Zihin, Tanrı'nın Zihni ya da diğer adıyla Kozmik Zihin, büyük olasılıkla bizim, İnsan-ı Kâmil dediğimiz şeydir. Çünkü bu iki kavram birbirine, aynı olacak kadar benzemektedir. Sudür nazariyesinde alem yaratılmadan önce varlıklar imkan dahilindedir. Hermes bunu, olasılığın karanlık suları olarak ifade eder ve İnsan-ı Kâmil'in her şeyden önce yaratılması gibi Tanrının Zihni de bu imkandan önce yaratılmıştır. Tanrı'nın Zihni, kelamın –buna ilahi vahiy, ilahi ilim de diyebiliriz- kaynağıdır ve canlı varlıkların yaratıcısı, onların düzenleyicisidir. Kelam, kendi vasıtasıyla yaratılan her şeyi besleyen ve destekleyen, yüce ve sınırsız kudrettir. Tanrı, Kozmik Zihni, Kozmik Zihin, kozmosu, kozmos, zamanı, zaman da değişimi yaratır. Kozmik Zihin, Tanrı'ya bağlıdır. Kozmos, Kozmik Zihindeki düşüncelerden oluşmuştur. Bu yüzden Kozmik Zihin, Tanrı'nın, kozmos, Kozmik Zihn'in, insan da kozmosun suretidir. Dolayısıyla birçok düşüncede olduğu gibi insan Tanrı'nın suretidir. Ayrıca "Tanrı'nın Oğlu'dur benim sakinleştirici Kelamım" gibi bir ifade de Hıristiyanlık'taki kelamın yani Hz. İsa'nın Tanrı'nın oğlu olduğu inancını hatırlatmaktadır.

---

[87] Freke, Gandy, s. 40-41.
[88] Freke, Gandy, s. 79-80.

2- HERAKLEİTOS'TA İNSAN-I KÂMİL

Herakleitos, ilkçağın önemli filozoflarındandır. Onun felsefesinde alemde her şeyin kendisinden meydana geldiği ve yine ona döneceği ilk madde (cevher), ilk ilke, çokluğun temelinde bulunan birlik, ateştir[89].

Herakleitos'a göre evrende kalıcı bir şey yoktur. Her şey bir oluş halindedir ve karşıtlıkların savaşından ibarettir. Karşıtlıkların bu savaşı evrendeki nesneleri meydana getirir. Nesneler aslında ateşin yanma sürecinin evreleridir. Bu süreç çok hızlı olduğu için biz, bu değişim, oluşum ve savaşın ardındaki bir olan ilkeyi yani ateşi fark edemeyiz[90].

Ateş, bütün bu değişmeler, bütün bu oluş ve akış içinde, her vakit, kendi kendinin aynı kalan tek şeyle yani kanunla aynı şeydir. Herakleitos, alemdeki oluşu idare eden ve alemdeki bütün olgulara hakim olan bu genel kanuna "logos" adını verir. "Bu genel kanuna logos adını vermekle alemde, bağlantılı ve anlamlı bir düzenin hakim olduğuna işaret etmek istemiştir. Alemdeki, logos tarafından idare edilen bütün değişmeler, belli bir nispet içinde meydana çıkarlar. Bu yüzden, alemde hiçbir şey yok olmaz, tersine, her şey, yeni bir bileşim içinde yeni baştan ortaya çıkarlar.

Herakleitos, logos adını verdiği bu alem aklı ile Tanrı'nın, bir ve aynı olduğunu kabul eder. Bu suretle Tanrı, alemin içinde bulunan, alemi düzenleyen ve idare eden prensibin, yani, logosun kendisi olarak göz önünde tutulur. Logos, ise ateşle aynıdır[91]."

Bu açıdan bakıldığında Herakleitos'un Tanrı anlayışı monoteisttir fakat alem ve Tanrı (ateş, logos, külli akıl) bir sayıldığı için Herakleitos, aynı zamanda panteisttir. Dolayısıyla aşkın bir tanrı anlayışını da kabul etmez.

Herakleitos'ta Tanrı, alem, ateş ve logos bir ve aynı şey olmalarına rağmen "alemde bulundukları ve üstlendikleri göreve göre farklılaşırlar. Mesela Tanrı, evrenin ilkesi olan Ateşin en saf halidir. Logos, Tanrı'nın alemde iş gören bir kuvveti, kanun, düzen koyucu olarak ortaya çıkmasıdır. Tanrı veya Logos, belirli bir amaca yönelik hareket etmez. Alemin temelinde bulunan akıl veya logos kendi kendisiyle oyun oynayan çocuğa benzetilir. Çocuk sadece oyun olsun, eğlence olsun diye nasıl oynuyorsa, tıpkı onun gibi Tanrı, Logos veya Ateş de herhangi daha üst bir amaç

---

[89] Hüsameddin Erdem, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, Konya, 2000, s. 111.
[90] Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi,** İstanbul, 1990, s. 26.
[91] Kâmıran Birand, **İlkçağ Felsefesi Tarihi,** Ankara, 2001. s. 18.

olmaksızın alemi belirli bir zamanda meydana getirir; yine belirli bir zamanda ortadan kaldırır[92]."

Herakleitos'un bütün bu sonuçlara ulaşmasının nedeni evrendeki değişimin ardındaki değişmeyen şeyi bulmak istemesidir. Bu istek onu alemi idare edip, ona hakim olan, belli ölçü ve kanunlarla alemi düzene sokan bir varlığın olduğu neticesine götürmüştür. Herakleitos'ta bu varlık, aynı zamanda Tanrı olan Logos'tur. Onun logosu İnsan-ı Kâmil'den farklı olarak yaratıcı konumundadır. Oysa İnsan-ı Kâmil, Tanrı tarafından yaratılmış ve kendisi vasıtasıyla birçok işi gördüğü bir varlıktır. Kısacası Herakleitos'un Tanrı'ya izafe ettiği görev, yetenek ve işlevler aslında İnsan-ı Kâmil'e aittir. Buna rağmen evrende düzeni sağlayan genel bir kanunun, prensibin olduğunu düşünmesiyle düşünce tarihinde önemli bir adım atmıştır.

3- ANAXAGORAS'TA İNSAN-I KÂMİL

Yaşadığı dönemdeki en büyük doğa bilgini olan Anaxagoras'a göre alemde gerçek anlamda bir oluşma ve yok olma yoktur. Gördüğümüz oluşma ve yok olma, aslında varolan özlerin (khermata), tohumların (spermata) birleşmesi ve dağılmasıdır. Kendisinden öncekiler gibi gerçeği, maddi bir şey olarak düşünen[93] "Anaxagoras, sayısız spermalar arasında bütün ötekiler için hareket nedeni olacak maddeyi arar ve bunu kendi içinde canlı bir şey diye düşünür. Bu madde, bütün ötekilerini kendinden harekete geçirir. Ancak algılarımız bize evreni düzen ve ereği olan bir bütün olarak gösterir; dolayısıyla hareketi sağlayan kuvvet de, evreni düzenleyen, bir ereğe (telos) göre oluşturan bir kuvvet olacaktır. Onun için Anaxagoras, oluşu meydana getiren ilkeye, gördüğü iş, düşünce yetisininkine benzediğinden, Nous adını verir. Ancak, düşünce yetisine, akla benzetildiği için Nous'u, maddi olmayan bir ilke diye anlamamalı, Nous da maddedir[94]."

Nous, saf ve ince bir maddedir ve alemin yaratıcısı değil, yalnız bir mimarı, bir yapıcısıdır. Çünkü alemin esasını meydana getiren unsurlar da Nous'un kendisi gibi öncesiz ve sonsuzdurlar. Nous, aleme düzenlenme yolundaki ilk hareketi vermiş, ancak bundan sonra her şeyi, kendi gelişmesinde serbest bırakmıştır.

Anaxagoras, alemin, düşünen makul bir kuvvet tarafından düzenlendiğini ileri süren ilk düşünür olmuştur. Bundan dolayı dünya, bir "gayeye" telos'a göre

---

[92] Erdem, s. 121.
[93] www.geocities.com/temellicus/f…, 06.12.2005
[94] Gökberk, s. 37.

gelişmektedir. Bu, felsefe tarihinde ilk teleolojik görüştür. Anaxagoras, Nous'un alemdeki olgular üzerindeki tesirini yeter derecede açıklamadığı için eleştirilmiştir. Gerçekten de Anaxagoras'a göre Nous, aleme ilk hareketi verdikten sonra olguları kendi mekanik gelişmelerine bırakır[95].

Anaxagoras'ın Nous'u ile Herakleitos'un Logos'u arasında fark vardır. İkisi de evrene egemen olan, evreni harekete geçirip oluşturan kuvvettir. Logos, yani ateş oluşun içindedir ve her şeye dönüşür. Fakat Nous, öteki nesnelerin karşısında, onlardan ayrı, kendi başınadır[96].

Anaxagoras'ın Nous'u İnsan-ı Kâmil düşüncesine benzer fakat zaten varolan bir maddeyi harekete geçirip gerisine karışmaması bu düşünceye terstir. Çünkü İnsan-ı Kâmil, evrenin kaynağı ve idare edicisidir. Bu idare ediş ve düzenleme bir anlık değil, süreklidir.

4- STOALILAR'DA İNSAN-I KÂMİL

Stoacılar da felsefelerinde Logos kavramına çok yer vermişlerdir. Bu kavramı daha çok, Herakleitos'tan etkilenen Zenon'un kullandığını görmekteyiz. Zenon ve daha sonraki Stoalılar Herakleitos gibi alemde hiçbir şeyin aynı kalmadığını, her şeyin sürekli bir şekilde değiştiğini düşünürler. Bu değişimi idare eden, düzenleyen ve aleme hakim olan şey Logos'tur. Çok ince cinsten nazik bir madde olan Logos, evren ruhudur. Bu da alemi meydana getiren asli ateşle aynı şeydir[97].

Evren ruhu, bütün maddi varlıklara etki edip her şeyi etkisi altına alır. Ayrıca evreni bir bütün olarak birleştirme gücüne sahiptir ve en hassas unsurdur.

Stoalıların, Herakleitos gibi Logos adını verdikleri evren ruhu, daha sonra bireysel ruhlara bölünür. Bitki, hayvan ve insan gibi bireysel ruhlar yaşam güçlerini, parçası oldukları evren ruhundan alırlar. Logos, genel anlamda, anlamlı ve tutarlı cümle demektir. Alem de logos gibidir. Bir anlam ve tutarlılığa sahiptir. Bu anlam ve tutarlılığı sağlayan da logostur.

Stoalılar, bütün aleme hükmeden ve kontrol altında tutan Logos yanında bir de tek tek varlıklara dağılmış ve onlarda etkili olan logoslardan bahsederler. Bu logoslar, tek tek insanda bulunan akıllardır ve tek bir "tümel aklın" parçasıdırlar.

---

[95] Birand, s. 26-27.
[96] Gökberk, s. 37.
[97] Birand, s. 98-99.

Panteist olan Stoalılar'a göre her şey ölçülü bir amaca göre yapılmıştır ve bu amaca göre hareket eder. Evrene zorunluluk hakimdir. Fakat bu zorunluluk kendiliğinden bir zorunluluk olmayıp, içten ve canlı bir zorunluluktur[98]. Macit Gökberk de içten ve canlı bir zorunluluk yerine "Stoacılar'a göre Tanrısal bir soluk bütün evrenin gelişmesini yönetir ve ona biçim kazandırır[99]" der.

"Logos kavramı özellikle Stoacılar tarafından sistematize edilmiş ve yaygınlaştırılmıştır. Onlar, logosu, alemin akli düzeni, içkin tabîî yasa, her şeyde gizli olan hayat kaynağı, duyulur dünyanın üzerindeki etkin güç anlamında kullanmışlardır. Ayrıca onlara göre logos, bil-kuvve akıl (logos endiathetos) ve bil-fiil akıl (logos prophorikos) olarak iki kısma ayrılır[100]."

Stoalılardaki Logos, alemi idare etmesi, ona hükmetmesi, hayatın kaynağı olması gibi özelliklerinden dolayı İnsan-ı Kâmil'e oldukça benzemektedir. Fakat logosu çok ince cinsten nazik bir madde olarak düşünmeleri İslam düşüncesindeki İnsan-ı Kâmil anlayışıyla bağdaşmaz.

5- PLATON VE ARİSTOTELES'TE İNSAN-I KÂMİL

Platon'un logosla ilgili olduğunu düşündüğümüz fikri "ideler nazariyesi" ile bağlantılıdır. "İdeler, nesnelerin ilk örnekleridir (paradeigmata). Nous (Evrensel Akıl) ya da Tanrı bu ilk örneklere bakarak yeryüzündeki nesneleri yaratmıştır. Yeryüzündeki oluş içinde bulunan nesneler, duyusal varlıklar da idealarn yansımaları, kopyaları, resimleridir. Cisimler dünyasının gerçeklik derecesi, idealar dünyasınınkinden daha azdır; çünkü biri asıl, öteki de bunun kopyasıdır[101]."

Cisimler dünyasına idelere göre düzen veren yani maddeyi idelere göre şekillendiren varlık da Demiourgos adlı bir tanrıdır. Platon'un, Timaos diyalogunda söz ettiği bu tanrı[102], aynı zamanda mükemmelliğin kendisi olan Tanrı ve ideler sisteminin en tepesinde yer alan İyilik İdesidir. Demiourgos, hem idealar hem de nesneler dünyasının yaratıcısıdır. O zaman böyle bir kozmosu şekillendirip yaratan İyi İdeası (Demiourgos) eksiksiz ve mükemmeldir[103].

---

[98] www.bilgilik.com/makale/felsefe, 25.11.2005
[99] Gökberk, s. 113.
[100] Kartal, s. 264.
[101] Gökberk, s. 71.
[102] www.hbektaş.gazi.edu.tr/13Arslanoğlu.htm, 23.12.2005.
[103] Erdem, s. 217.

Demiourgos, kozmosu yarattıktan sonra ardından “ilk olarak onun ruhunu oluşturur. Bu ruh, hem evreni hareket ettiren ilkedir hem de onun egemenidir; hem onun içindedir hem de onu çevreler; bütün sayılar ve ölçü oranları onun içindedir, evrenin matematik biçiminin kendisidir[104].”

Demiourgos’un oluşturduğu bu kozmos ruhu, Herakleitos, Anaxagoras ve Stoacılar’daki nous ya da logosun işlevlerine sahip gibidir. Fakat İngiliz tarihçisi Edward Gibbon’un, The Decline and Fall of the Roman Empire adlı yapıtındaki iddiasına göre bizim Platon’da izlerini ya da benzerini bulmaya çalıştığımız logos görüşü onda gizli olarak zaten vardır. Platon, Hristiyanlığa temel olduğu kuşkusuz bulunan bu logos öğretisini çok tanrıcı tepkiye karşı gizli tutmuştur. Öğreti, Platon’un öğrencilerine gizlice okutulmuş, kulaktan kulağa gelen bu öğreti, İskenderiyeli Yahudi din bilimci Phile tarafından açıklanmış ve Phile, tanrıbiliminin ve Hristiyan tanrıbilimcilerin başlıca kaynaklarından biri olduğunu ileri sürmüştür. Platon’un bu öğretisi, Platon sisteminde gerçekten bir boşluk olarak kalmış bulunan, soyut idealar dünyasından somut dünyaya nasıl geçildiğini açıklamaktadır. Platon’a bu geçiş bir yaratanın gücüyle olmuştur. Tanrı, ruhsal bir güçtür. Bu ruhsal güç yaratılış yoluyla yaratılanı kendi varlığından çıkarmıştır. Yaratan, yaratılış, yaratılan üçlüğü, Hristiyan baba, oğul, kutsal ruh üçlüğünün temeli olmuştur[105].

Burada, Platon’a ait olduğu iddia edilen gizli bir logos öğretisinin olduğu söylense de elimize bu konuda herhangi bir kaynak geçmediğinden dolayı biz elimizdeki verilere dayanarak yorum yapmak zorundayız. Buna göre ilk bakışta İyilik İdesi’nin mi yoksa İyilik İdesi’nin yarattığı evren ruhunun mu logosla ilgili olduğu anlaşılmamaktadır. Yukarıda bahsedildiği gibi alemi yaratan bir İyilik İdesi vardır. Fakat görev itibariyle Evren Ruhu’nun logos olması daha makuldur. Çünkü Evren Ruhu, logos gibi hem alemde içkindir hem alemi çevreler, hem de alemin matematik düzenini ve işleyişini sağlar. Zaten Platon’da bugün kazandığı anlamla özdeş bir İnsan-ı Kâmil görüşü bulmamız mümkün değildir. Sadece bu görüşü çağrıştıran şeyler bulabiliriz.

Aristoteles’in de logosla ilgisini ortaya çıkarmak için önce onun metafizik anlayışına bakmak gerekir. Aristoteles’in metafiziğinde “tabiatta gerçekten son olan büyük bir sebebin, illetin bulunması zorunludur. Yani tabiattaki bütün olayları ilk defa harekete geçirmiş olan bir illetin mevcut olması gerekir. Ayrıca bu harekete geçirici

---

[104] Gökberk, s. 72.
[105] www.siir.gen.tr/kutuphane/orhan_hancerlioglu_dusunce_tarihi.htm, 06.12.2005.

sebebin, sadece hareketi intikal ettiren değil, doğrudan hareketi yaratan bir sebep de olması gerekir. Sonra harekete geçiren sebebin, aynı zamanda, muayyen bir gayeye varmak isteyen bir sebep, yani makul ve ilahi bir sebep de olması gerekir. Kendisi hareketsiz olan bu ilk hareket ettiricinin, varlığı hareket ettirmesi mekanik bir nedene değil, gaî bir nedene dayanmaktadır; çünkü o, maddeyi belirli bir gayeye yönlendirmek için uyarır. Bu kuvvet, maddi olmaktan tamamen soyutlanmış "Salt Form (Sûret)"dur[106]."

Salt Form (Sûret) ya da ilk hareket ettirici tıpkı Platon'un metafiziğindeki "İyi İdeasına" benzer. O da İyi İdeası gibi ezeli, ebedi, değişmez, hareketsiz, kendi başına, her şeyden farklı, cisimsiz ama yine de bütün oluşun nedenidir. Bundan dolayı Salt form, yetkin bir varlıktır, kısaca Tanrılıktır[107].

"Salt form, maddeye muhtaç olmaksızın, kendiliğinden en yüksek realiteye sahiptir. Madde ise sadece bir imkandır, olabilirliktir. Onun kendisinde gerçekleşme, hareket ve oluş ilkesi, özü yoktur[108]."

Aristoteles (İ.Ö. 384-322) Tümel Us'la (düşünce, ruh) Tanrıyı aynılaştırmıştır. Tanrı, Platon'a göre İyi'nin İdesi, Aristoteles'e göre Tümel Ustur.[109] Bu nedenle Aristoteles'in Tümel Us'la aynileştirdiği Salt Form'un tabiattaki bütün olayları yaratması, intikal ettirmesi, ilk defa harekete geçirmesi, makul ve ilahi bir sebep olması, hareket ve oluşun ilkesi olması gibi özelliklerin Logos'un sahip olduğu özelliklere benzemesi tabiîdir.

6- YENİ EFLATUNCULUK'TA İNSAN-I KÂMİL

Yeni Eflatunculuğu fikren Ammonios Saccas, fiilen ise Plotinos kurmuştur. Plotinos, felsefesini büyük ölçüde Platon'a dayandırarak ortaya koymuştur[110].

Plotinos'a göre Tanrı, mükemmelliğinden dolayı taşar. Bu taşma sonucunda içinde ezeli ideleri taşıyan ve Tanrı'nın Logos'u olan[111] nous ortaya çıkar. Nous'tan dünya ruhu, ondan da bireysel ruhlar çıkar[112]. Yani Tanrı taşınca Nous'a, Nous taşınca Ruh'a varlığını vermektedir.

---

106 Erdem, s. 261.
107 Fahri, s. 84.
108 Erdem, s. 260.
109 www.tg.com.tr/sitedirector/cgi-bin/folioisa.dll/FEL,
110 Erdem, s. 317.
111 Fernand Schwarz, **Kadim Bilgeliğin Yeniden Keşfi**, çev. A. Meral Aslan, İstanbul, 1997, s.191
112 Annamarie Schimmel, **Dinler Tarihine Giriş,** İstanbul, 1999, s. 69.

Yeni Eflatuncular, Plotinos'taki bu sudur anlayışını Güneş ve ondan yansıyan ışığa benzetirler. Nasıl ki her türlü ışığın kaynağı Güneş ise varolan her şeyin kaynağı da Tanrı'dır. Plotinos'un Tanrı'sı, ne ilahi dinlerdeki gibi alemi kendi iradesiyle yoktan yaratan bir Tanrı ne de Platon ve Aristoteles'teki gibi zaten varolan bir malzemeye biçim veren bir Tanrı'dır. O, her şeyin kendisinden sudur ettiği bir kaynak, tabiat da dahil olmak üzere varolan her şeyin sebebi ve İlk Neden'dir[113]. Dünyadaki çokluk ve değişkenliğe de tesir eden Tanrı'ya[114], vardır diyemeyiz çünkü O, varlığın kendisidir.

Plotinos, varlığın kendisi olan Tanrı dışındaki hiçbir şeye güç ve etki etme yeteneği vermemiştir. Bu da Plotinos'un, düşünce sistemini kurarken dini içerikli ve karakterli bir varlık anlayışını tercih ettiğini gösterir[115]. Plotinos'un varlık hakkında bu şekildeki dinî açıklamaları birçok din felsefelerinin ondan etkilenmesine sebep olmuştur.

Plotinos'un, Tanrı dışındaki hiçbir şeye güç ve etki vermemesi onda dolayısıyla Yeni Eflatunculukta bir logos düşüncesinin olmadığı anlamına gelmez. Yeni Eflatunculuktaki sudur nazariyesi, her şeyin kaynağı ve nedeni olarak Tanrı'yı gösterse de Tanrı'yla aynı olmamakla birlikte O'ndan sudur eden varlıklara da birtakım güçler vermiştir. Tanrı'nın güç verdiği, içinde idelerin bulunduğu, tabiatın kendisiyle idare edildiği ve bir nevi Tanrı'nın düşüncesi olan ilk akıl, aslında logostur. Tanrı'dan sudur eden ilk varlık olan logos, alemin ilk örneğidir ve Tanrı onun vasıtasıyla bu alemi yaratmıştır.

Yeni Eflatunculuktaki bu anlayışın, yoktan yaratma ile ezeli bir maddeye şekil vererek yaratma düşünceleri arasında uzlaştırıcı bir fikir olması ve Tanrı'nın kudretini muhafaza eden bir anlayış olması, birçok dini etkilemesinin bir diğer nedenidir.

7- PHİLON'DA İNSAN-I KÂMİL

Düşünce tarihinin orijinal filozoflardan birisi olan Philon, Yahudi bir filozoftur. O dönemde, Yahudi filozofları, Yunan ilmini ve Yunan felsefesini yakından tanımış ve Yahudi dininin esasları ile Yunan felsefesini uzlaştırmaya çalışmışlardır. Bu işteki en başarılı isim ise Philon olmuştur. Philon, eserlerinde, Tevratı, Platon felsefesi bakımından yorumlamıştır. Onun bu yorumunun en özgün tarafı da Platon'un idelerini farklı bir biçimde anlamasıdır. Platon'a göre ideler, zamanın ve mekanın üstünde gerçek

---

[113] Erdem, s. 334.
[114] Erdem, s. 320.
[115] Erdem, s. 321-324.

varlıklardır. Philon ise onları Tanrı'nın düşünceleri olarak kabul eder. İdeler, Tanrı, onları düşündüğü zaman var olurlar. Böylece Philon, yaratıcı Tanrı kavramı ile ideler nazariyesini uzlaştırmış[116] , Platon ve Aristoteles'te görülen mimar Tanrı kavramı yerine, yaratan Tanrı kavramını ortaya koymuştur.

Philon'a göre Tanrı, mutlak ve en yetkin varlıktır. O, her şeyin tek nedenidir ve evrenle ilişki için, kendine özgü araçlar yaratmıştır. Philon, bu araçları idealar, kuvvetler (melekler) ve ruhlar olarak sınıflandırmıştır. Tanrı, oğlu logos aracılığıyla kaostan kosmosu yaratmıştır. Yeryüzündeki bütün yaratıkların en yetkini Adam (model insan)'dır, çünkü tanrısal ideayı (logosu) ve en yüksek nitelikleri kendinde toplamıştır[117].

Philon'un melekle özdeşleştirdiği tanrısal Logos[118], onun işlevleri ve Tanrı hakkındaki düşünceleri Yahudiler tarafından pek rağbet görmemiştir. Fakat Hıristiyanlar, ondan oldukça etkilenmişlerdir. Nitekim İsa'nın logos olduğuna dair düşüncelerini, logos doktrinini dini düşünceye sokan Philon'dan etkilenerek temellendirmişlerdir[119].

Philon, "Kelime"yi yani logosu çeşitli anlamlarda kullanıp, her biriyle farklı bir şeyi veya özel bir anlamı kullanır. Philon Kelime'yi, Allah ve alem arasındaki "Berzah"; "Allah'ın ilk oğlu"; anası hikmet olan "Büyük oğul"; "ilahi suret"; meleklerin ilki"; Allah'ın kendi sureti üzerine yarattığı "İlk insan"; "Halife"; "Hakikatü'l-hakaik (Hakikatlerin hakikati)"; "Şefaatçi"; "En büyük imam" olarak isimlendirmektedir[120]."

Ayrıca Tanrının yaratıcı kelimesi olarak logos, Tanrı'nın meleği, Tanrı'nın ismi, en yüksek rahip, yönetici gibi adlandırmalar da Philon tarafından logos için kullanılan kelimelerdir[121].

Karen Armstrong'a göre Philon'un bir diğer düşüncesi de Tanrı'nın, Platon'un formlar dünyasına karşılık gelen bir logos olduğudur. Evren de bu logostan yeniden doğmuştur. Philon, bir yerde logosu Tanrı'nın güçlerinden bir güç olarak, başka bir

[116] Birand, s. 122.
[117] www.felsefe.gen.tr/philon.asp... 06.12.2005
[118] Şahin Efil, **Yaratılış Modelleri İslam ve Batı Düşüncesinde**, Ankara, 2002, s. 28.
[119] Kartal, s. 230.
[120] Afifi, Makaleler, s. 63.
[121] Kartal, s. 265.

yerde de Tanrı ideası olarak görmektedir. Bu da Philon'nun düşüncelerindeki tutarsızlığı göstermektedir[122].

Karen Armstrong, Philon'un logos hakkındaki düşüncelerini tutarsız bulsa da burada bizim için önemli olan, öyle veya böyle onda bir logos kavramının olmasıdır. Philon'daki bu tutarsızlığın nedenini tam olarak bilemiyoruz. Fakat Philon'un kullandığı her iki anlam da düşünce tarihinde logos için kullanılmıştır. Belki de Philon, logosun farklı yönlerini ortaya koymak için farklı kelimeler kullanmıştır. Nitekim benzer durum, İslam düşüncesinde İbn Arabi, Nesefi ve Cîlî gibi düşünürlerde de vardır.

B) İNSAN-I KÂMİL ANLAYIŞININ DİNLERDEKİ YANSIMALARI

Buraya kadar anlatılanlara bakılırsa, Logos'un, sınırsız kudret sahibi bir Tanrı ile, O'nun yarattığı ve insanın henüz tam olarak açıklayamadığı bir alem arasındaki uçurumu kapatmak için ortaya çıkmış bir düşünce olduğu görülür. Dinlerin de en büyük ihtiyacı yüce Tanrı'ya zarar vermeden Tanrı ve insan, Tanrı ve alem arasındaki bağlantıyı kurmaktır. Logos nazariyesi de böyle bir ihtiyacı karşılayabilecek bir düşünce olduğu için bu düşünceden, -kendi dini doktrin ve kültürlerine uygun hale getirerek- faydalanmışlardır. Tabiatıyla her din, logosa kendine göre bir isim vermiştir. Mani mezhebinde İnsan-ı Kadim, Mazdeizm'de Gayomart, Yahudi Kabalası'nda Adam Kadmon, Hint düşüncesinde Purusa, Çin düşüncesinde Chen-jen kavramları bunlardandır. Bu kavramların hepsi, doğdukları din ve kültürün izlerini taşır.

Şimdi de bu dinlerdeki insan-ı kâmil anlayışına benzer bazı görüşlere bir göz atalım.

1-YAHUDİLİK'TE İNSAN-I KÂMİL

Dinlerde İnsan-ı Kâmil düşüncesinin oluşmasının sebeplerinden bir tanesi de kutsal metin ya da kitaplardaki ifadeleri yorumlamaktır. Örneğin Yahudileri böyle bir düşünceye sevkeden şey, Tevrat'taki şu ayetlerdir: "Tanrı, "İnsanı kendi suretimizde, kendimize benzer yaratalım" dedi, "Denizdeki balıklara, gökteki kuşlara, evcil hayvanlara, sürüngenlere, yeryüzünün tümüne egemen olsun. Tanrı insanı kendi suretinde yarattı. Böylece insan, Tanrı suretinde yaratılmış oldu[123]."

---

[122] Karen Armstrong, **Tanrı'nın Tarihi**, Ankara, 1998, çev. Oktay Özel, Hamide Koyukan, Kudret Emiroğlu, s. 101.

[123] Kutsal Kitap, Eski Antlaşma, Yaratılış, 1:26-27, İstanbul, 2003, s. 2.

Birçok dinde buna benzer ifadeler vardır. Yahudilikte de insanın Tanrı'nın suretinde yaratıldığı inancı etrafında birçok açıklama yapılmış, bu açıklamalar metafizik boyuta kadar götürülmüştür. Böylece Yahudilik'in kendi logos nazariyesi ortaya çıkmıştır.

Ayrıca dikkat çeken diğer bir nokta da Eski Ahit'in bir çok yerinde "Tanrı yapsın, etsin, vb. buyurdu" şeklinde geçen ifadelerdir. Bu ifadelerden anlaşılan şey; Tanrı, emreder ve emrettiği şey oluverir. Bu gibi ifadeler, 'söz' (verbe, logos) ve Tanrı'nın yaratması arasındaki ilişkiyi gösterir mahiyettedir ve benzer ifadeler, İslamiyet, Hristiyanlık ve Yahudilik dinlerinin her üçünün kutsal kitabında da vardır. Bu, Tanrı'nın zihni ve Tanrı'nın düşündüğü şeyle yaratmasının aynı olması fikrine benzer. Bu fikir de logos nazariyesinin ortaya çıkmasındaki etkili düşüncelerden biridir. Yahudilikte "Allah'ın Kelimesi" olarak adlandırılan bu fikir, Yunan düşüncesiyle etkileşime girildikten sonra 'ilahi akıl' anlamında kullanılmaya başlanmıştır. "Allah'ın kelimesi" kavramı, bir süre sonra kainatı muhafaza eden, onu idare eden şey; vahyin, nübüvvetin ve şeriatların kaynağı anlamında kullanılmıştır[124].

Yahudilik'in logos nazariyesinde insan-ı kâmil ile benzerlik gösteren kavram Adam Kadmon'dur. Adam Kadmon'u da daha iyi anlamak için Yahudi mistisizminin bir ürünü olan Kabalaya bakmak gerekir.

Kabala, Yahudilerin kutsal kitabı Tevrat'ın, bilinen ve görünen anlamının dışında, sembollerle anlatılan batınî anlamının olduğunu kabul etme ve bu batınî anlamı, öğrenme ve yorumlama geleneğidir.

Bu geleneğin yani Kabala'nın amacı, bireyin, yaratılışın sırlarına vakıf olmasını, kendisini arındırıp geliştirerek mükemmeliyete ulaşmasını sağlamak ve mükemmel insan olarak Tanrı'ya daha yakın olmasına yardımcı olmaktır.

Mükemmel insan olmak ve Tanrı'ya yaklaşmak için de kullanılan araç, Tevrat'tır. Tevrat, bilinen ve yazılı kuralları içeren ilk beş kitaptan ibaret değildir. Eski Ahit denilen bu ilk beş kitabın haricinde, Talmud adı verilen ve gelenek haline gelmiş, hahamların yorumlarını içeren sözel kuralları da vardır. Bu kurallar İS 200-500 yılları arasında toplanarak kağıda dökülmüştür. Bu yüzden Tevrat denildiğinde, Eski Ahit ve Talmud, birlikte düşünülmelidir[125].

---

[124] Afifi, **Makaleler**, s. 63.
[125] www.oguzoktay.com/BoraCanay/kabbala.htm, 30.12.2005

Tevrat'ın batınî yorumu olan Kabala Felsefesi'nde bulunan tüm ana düşünce ve kavramlar, Hermetisizmde de vardır[126]. İçerik açısından Hermes'e kadar giden Kabala geleneği, Sefer Yezirah (Yaratmanın Kitabı), Sefer Zohar (İhtişamın Kitabı) ve Sefer Bahir (Işığın Kitabı) adlı üç ayrı kitapta toplanmıştır.

Kabala Felsefesi'ni bulduğumuz bu kitaplarda harflerin özel bir önemi vardır. Harfler ve sayılar birer sembol olarak kullanılır ve bu yolla varlığın birliği yani Tanrı'nın birliği (Vahdet-i Vücud) anlatılmaya çalışılır[127]. Kabala'ya göre Tanrı kendisini dışlaştırmış ve Evren'deki her şey bu dışlaşmayla oluşmuştur.[128]

Bu dışlaşma yani İbn Arabi'nin deyimiyle vahdet-i vücut, kadim kabalistlere göre on boyuttan oluşur. Yeni Eflatunculuğun südur nazariyesinde olduğu gibi varlık, Tanrı'nın taşmasıyla oluşmuştur. Bu taşmaya Kabalistler, Nurun ışıması, çıkan her bir akla da 'sefira' derler. On boyutun yani on aklın tamamına da 'Sefirot' derler. Sefirot'un diğer adı Yaşam Ağacı'dır. Yaşam Ağacı, hem insan olarak bireyi hem de evrenin yapısını temsil eder. Her Sefira, Yaratıcıdan ışıyan Işımanın (Nurun) yoğunluğunu kademeli olarak azaltan bir perde görevi görür. Sonunda tüm amaçları ve nedenleri bizim algımızdan gizleyen Işıma (Nur), Malkut'a, yani bizim dünyamıza ulaşır[129].

Kabala'ya göre dünyamıza ulaşarak on sefiranın tamamlanmasıyla oluşan Yaşam Ağacı, Tanrı'nın suretinde yaratılan insanın[130], tanrısal aslıdır ve başlangıçta varolan 'Adam' olarak insanın mitsel örneğidir, yani bizim arketipal doğamızdır[131] Arketipal doğa, içinde bütün varlığı barındıran İnsan-ı Kâmil'dir, Kabala'ya göre ise Adam Kadmon'dur.

Adam Kadmon, kelime olarak 'örnek insan, ilk insan' anlamındadır. Yukarıda geçen, insanın Tanrı'nın suretinde yaratıldığına dair olan ayetin yorumuyla ilgilidir[132]. Din dışı kaynaklarla da zenginleşen Adam Kadmon kavramı, Tanrısal ışığın en yüksek formu olarak "ilk insanı" simgeler[133].

---

126 www.turkforum.net/showthread, 25.11.2005
127 www.oguzoktay.com/BoraCanay/kabbala.htm, 30.12.2005
128 www.rahle.org/modules.php, 30.12.2005
129 Arzu Cengil, **Kabballah**, İstanbul, 2003, s.127-133.
130 Kutsal Kitap, Eski Antlaşma, Yaratılış, 1: 27, s. 2.
131 Cengil, s. 22.
132 www.inanclar.com/sozcuk_ayrinti.as... 03.12.2005
133 www.freehost19.websamba.com/Sef... 03.12.2005

Adam Kadmon’un Kabala düşüncesindeki yeri ve anlamı, bu düşüncede sözü edilen dört dünyayla daha iyi anlaşılır; “Bu dört dünya Ateş, Hava, Su ve Toprağa karşılık gelmektedir. Azilut (Yayılma Dünyası), Beriyah (Yaratma Dünyası), Yezirah (Oluşum Dünyası) ve Asiyah (Fiziksel Dünya). Bu dört dünya insanın varlığının farklı düzeylerine denk düşer. Fiziksel beden, duygular alemi, akıl ve ruhtur. Kabala’da zaman zaman bir beşinci dünyadan bahsedilir ki o da Adam Kadmon yani Kâmil İnsan’dır[134].”

Burada bahsedilen beş dünya, İbn Arabi’nin beş alemden oluşan varlık mertebelerine benzemektedir. İbn Arabi’deki ilk akıl yani Allah’ın zatından sonraki mertebe, Kabala felsefesindeki Adam Kadmon’la -bire bir olmasa da- özdeşleştirilebilir. Çünkü İbn Arabi’de dolayısıyla İslam Felsefesinde İnsan-ı Kâmil de Adam Kadmon gibi kendisinden sonraki herşeyin yaratılış kaynağı ve Allah’a en yakın mertebedir.

Kadim İnsan yani Adam Kadmon, Tanrısal enerjinin başlangıçtaki Nur demetidir. Ayn Sof, İslam felsefesindeki adıyla Allah’ın zatı, bu nur demetiyle Sefirot’u ve sonunda diğer her şeyi yapmıştır. Adam Kadmon, Tanrı’nın kendi suretinde yarattığı evrendir ve başlangıçtaki Ayn Sof Or’u yansıtır. Kabala’da Adam Kadmon’un dünyası Tanrı’nın aşkın iradesini temsil eder. Tanrı’nın yaratmayı istemesi ve bunun nasıl bir yaratma olacağına karar vermesi, geniş, tam kapsamlı bir bakış açısıyla planlanmıştır. Buna Adam Kadmon’un kadim düşüncesi denir. Kadim düşüncenin işlevi, bütün yaratımın bir plan dahilinde olmasıdır[135].

Buradaki “kadim düşünce”, büyük ölçüde İbn Arabi’nin a’yan-ı sabitesini ve Platon’un idelerini hatırlatmaktadır. Bu da bize Tevrat’ın batınî yorumu olan Kabala geleneğinin, kendinden önceki kültür ve felsefelerden etkilendiği izlenimini vermektedir.

Platon’un idelerinde veya İslam düşüncesindeki İnsan-ı Kâmil’de olduğu gibi Adam Kadmon’un her şeyden önce varolduğu, ve yaratılışın kaynağı olduğu Kutsal Kitap’ta şöyle ifade edilir; “Rab yaratma işine başladığında İlk beni yarattı, Dünya var olmadan önce, Ta başlangıçta, öncesizlikte yerimi aldım. Enginler yokken, Suları bol pınarlar yokken doğdum ben. … Dünyanın temellerini pekiştirdiğinde, Baş mimar olarak O’nun yanındaydım[136].

---

134 www.oguzoktay.com/BoraCanay/kabbala.htm, 30.12.2005
135 Cengil, s. 57,58.
136 Kutsal Kitap, Eski Antlaşma, Süleyman’ın Özdeyişleri, 8:22-30, s. 793.

2- HRISTİYANLIK'TA İNSAN-I KÂMİL

Hrıstiyanlığın en önemli inanç esasları Hz. İsa ile ilgili olanlardır. Tanrı'nın Hz. İsa'da bedenleştiği, bu haliyle yaptıkları önemli tartışmalara yol açmıştır.

Bu tartışmaların başında Hz. İsa'nın, Allah'ın bedenleşmiş kelamı, dolayısıyla Tanrı olduğu gelmektedir. Hrıstiyanlığa göre Tanrı'nın yaratılmamış olan ezeli mesajı, bedenleşmiş olup İsa olarak insanlar arasında yaşamaktadır. Bu sebeple Hıristiyanlar İsa'ya "Tanrı oğlu, rab, mesih" unvanlarını vermektedir. İnciller'de Tanrı'nın ondan "oğlum", onun da Tanrı'dan "babam" diye bahsettiği çeşitli pasajlar İsa'nın uluhiyetine delil olarak gösterilmektedir[137]

Hrıstiyanların Hz. İsa'nın metafizik boyutu ile ilgili düşüncelerinin özünü, Yuhanna İnCîlîndeki ayetler oluşturur. Bu ayetlere göre İsa Mesih, Tanrı'nın ezeli, ebedi biricik Oğludur. O, başlangıçta var olan Tanrı'nın özünden doğan Kelam'dır. İki bin yıl önce bu Söz, yüceliğinden soyunarak, bedene bürünüp insan oldu ve insanlar arasında otuz üç sene yaşadı.[138] Kısacası İsa, beden almış Tanrı'dır ve iki doğaya sahiptir. Bütün bu düşünceleri ve Hrıstiyan teologlarının bakış açısını anlamak bakımından sözü geçen ayetleri buraya alıyoruz:

"*Başlangıçta 'Söz' vardı. Söz, Tanrı'yla birlikteydi (ya da Tanrı'daydı). Başlangıçta O, Tanrı'yla birlikteydi. Herşey O'nun aracılığıyla var oldu, var olan hiçbir şey O'nsuz olmadı. Yaşam O'ndaydı ve yaşam insanların ışığıydı. Işık karanlıkta parlar. Karanlık onu alt edemedi (anlamadı)………O, dünyadaydı, dünya O'nun aracılığıyla var oldu, ama dünya O'nu tanımadı……….Söz, insan olup aramızda yaşadı. Onun yüceliğini –Baba'dan gelen, lütuf ve gerçekle dolu- biricik Oğul'un yüceliğini gördük. Yahya o'na tanıklık etti. Yüksek sesle şöyle dedi: "Benden sonra gelen benden üstündür. Çünkü O, benden önce vardı, diye sözünü ettiğim kişi budur". Nitekim hepimiz O'nun doluluğundan lütuf üzerine lütuf aldık. Kutsal Yasa Musa aracılığıyla verildi, ama lütuf ve gerçek İsa Mesih aracılığıyla geldi. Tanrı'yı hiçbir zaman hiç kimse görmedi. Baba'nın bağrında bulunan ve Tanrı olan biricik Oğul O'nu tanıttı.*" [139]

Hrıstiyanlıktaki baba-oğul kavramlarını Hermes'e kadar götürenler vardır. Çünkü Hermes, sık sık Tanrı'nın oğlundan bahsetmiştir. Ona göre bazen Tanrı'nın oğlu

---

[137] Ömer Faruk Harman, "*İsa*", **DİA**, C. 22, s. 466-471.
[138] www.historicalsense.com/Archive/Hermes2.htm, 30.12.2005.
[139] Kutsal Kitap, **Yeni Ahit**,Yuhanna, 1: 1-18, s. 1332.

Nus'tan türemiş olan "Logos", bazen de Tanrı'nın oğlu bir insandır. Ancak o bildiğimiz bir insan değil "ebedi" bir insandır[140].

Logos ya da Tanrı'nın oğlunun Hermes'te ebedi olması özelliği, İslam düşüncesinde ve Hrıstiyanlıktaki İnsan-ı Kâmil'de de var olan bir özelliktir. Hrıstiyanlıktaki İnsan-ı Kâmil yani logos fikri Eski Ahit'te de yer alır; *"Tanrı, İnsanı kendi suretimizde, kendimize benzer yaratalım"* dedi, *"Denizdeki balıklara, gökteki kuşlara, evcil hayvanlara, sürüngenlere, yeryüzünün tümüne egemen olsun. Tanrı, insanı kendi suretinde yarattı. Böylece insan, Tanrı suretinde yaratılmış oldu*[141]." Şeklindeki ayetlerde insanın, Tanrı'nın suretinde yaratıldığı açıkça belirtilmektedir fakat bu ifadeler "Yahudi Philo tarafından logos kavramıyla, kilise babaları tarafından ise logos ve İsa ile özdeşleştirilerek açıklanmıştır[142]."

Hrıstiyanlıkta kilise babalarının İsa Mesih için kullandıkları Logos kelimesi dördüncü İncil'in mukaddimesinde, Yuhanna tarafından verilmiş olan bir isimdir[143]. Logos düşüncesi, 3. ve 4. asırların kilise babaları tarafından "Bedenleşmiş Kelam" olarak önemli ölçüde zenginleştirilmiştir[144].

Logos kavramındaki bu zenginleşmenin sebeplerinden biri de Hrıstiyanlığın, Helenistik-Gnostik bir kültür ortamında ortaya çıkmasıdır. Bu dönemde Hrıstiyanlık, aydın, kültürlü ve felsefeye meyilli kişiler tarafından felsefeyle ilişkiye girdi. Böylece Kutsal Metin ve Hz. İsa Helenistik kültürün etkisiyle yorumlandı. Bunun sonucunda Hrıstiyanlığın temel inancı, Tanrı, İsa Mesih ve Kutsal Ruh'tan oluşan teslis (trinity) şeklinde formüle edildi[145].

Teslis'in uknumlarından biri olan İsa Mesih, Aziz Yuhanna İnCîlî'nin yazarı tarafından, başlangıçtan beri Tanrı'yla birlikte olup, yaratılışa aracılık eden, her şeyin onun aracılığıyla var olup, hiçbir şeyin onsuz var olmadığı söz şeklinde tanımlanmıştır[146]."

Hrıstiyan ilahiyatının büyük isimlerinden Clemente ise İsa Mesih'i "Kelime-i İlahiyye" olarak adlandırarak O'nun, beşeri suretle bedenlenmeden (incarnation) önce

---

[140] www.historicalsense.com/Archive/Hermes2.htm
[141] Kutsal Kitap, **Eski Ahit**, Yaratılış, 1: 26-27, İstanbul, 2003, s. 2.
[142] Kartal, s. 231.
[143] Kutsal Kitap, **Yeni Ahit**, Yuhanna, 1:1-10, s. 1332.
[144] Albert M. Besnard, "*Katolik Mezhebi*", **Din Fenomeni**, Konya, 1993, s. 185.
[145] Kartal, s. 266.
[146] Armstrong, s. 127.

mevcut olan Kuvve-i Akile olduğunu söyler. O'na göre Kuvve-i Akile, marifet, ilham ve vahyin kaynağı olduğu gibi varlık ve hayatın da kaynağıdır. Kelime-i İlahiyye, Musa ve diğer peygamberlerin lisanı aracılığı ile konuştuğu gibi, Yunan filozofları aracılığı ile de konuşur ve onlara hikmet ilham eder[147].

Kısaca "Hıristiyan düşüncesinde "Kelime", "Allah'ın oğlu" ve suretidir ya da varlığa yayılan "Ruh", Mesih suretinde müşahhaslaşan alemin yaratılmasındaki "Vasıta"dır: Herşey, oğul ile oğuldan ve oğulda ortaya çıkmıştır. O, "kevn-i cami"dir (kapsayıcı kevn). O, hayatın kaynağı, ruhuyla bütün cüzlerinde zahir olan, onlara her türlü bilgiyi ve marifeti ulaştıran şeydir[148]."

İslam dininde de Hz. İsa hakkında benzer ifadeler vardır. Fakat bu ifadelerin Müslümanlar tarafından yorumlanışı Hrıstiyan teologlarınkinden farklıdır. Mesela K. Kerim'de Al-i İmran 3/39, 45; en-Nisa 4/17. ayetlerde Hz. İsa'nın "Allah'tan bir kelime" oluşu ifade edilir. İslam düşüncesinde Hz. İsa'nın, Allah'tan bir kelime oluşu, Allah'ın "ol" emrinin gerçekleşmesi ve onun peygamberliği gibi çeşitli şekillerde yorumlanmıştır. Ayrıca Hz. İsa'dan en-Nisa 4/171. ayette "Allah'tan bir ruh" olarak bahsedilir, el-Enbiya 21/91; et-Tahrim 66/12. ayetlerde de Meryem'e ruhtan üflendiği böylece İsa'nın hayat bulduğu belirtilir. Buradaki ruh kelimesini Taberi, Cami'ul-Beyan adlı eserinde, "Allah'ın emri, üflemesi, rahmet ve hayat" şeklinde yorumlanmıştır[149].

Hz. İsa hakkındaki bu farklı yorumlara rağmen Hristiyanların Hz. İsa'ya yükledikleri genel özellikler, İslam düşüncesindeki Hakikat-i Muhammediyye'yle benzerlik gösterir. 'Kelime'nin (logos), Hz. İsa olduğunu iddia eden Hrıstiyan düşünürlere göre İsa'da kelam, akıl, evreni yönetme, ebedilik, nur, vasıta, dünyanın yaratıcı kuvveti ve hidayet gibi bütün özellikler bulunur. İsa, logos olduğu gibi uluhiyeti ve kıdemi vardır. Baba ile alem arasında metafizik bir vasıta, alemin yaratıcı prensibi ve vahyin kaynağıdır[150].

İslam düşüncesindeki "Kelime" ise Hakikat-i Muhammediyye'dir. Çünkü Hakikat-i Muhammediyye de Hrıstiyanlıktaki "Kelime" gibi batıni ilmin, vahyin, varlık ve hayatın kaynağıdır. Yalnız Hrıstiyanlıktaki "Kelime" ile İslam düşüncesindeki Hakikat-i Muhammediyye arasındaki bu benzerlikler yanında çok büyük farklılıklar da vardır; Hıristiyanlıkta Kelime yani Hz. İsa hem "Kelime" hem Tanrı'nın bedenleşmiş

[147] Afifi, **İslam'da Manevi Hayat**, s. 14.
[148] Afifi, **Makaleler**, s. 64.
[149] Cami'ul-Beyan'dan naklen, Harman, "*İsa",* **DİA**, C. 22, s.466-471
[150] Kartal, s. 267, 268.

halidir. Tanrı, Kelime ve Kutsal Ruh iç içe gibidir, net bir ayırım yoktur. Fakat Hakikat-i Muhammediyye, Allah'ın ilk yarattığı varlıktır. Öz itibariyle aynı olsa da konum itibariyle farklıdır. Burada Allah, Allah'tır, Hakikat-i Muhammediyye ise O'nun yarattığı bir varlıktır. Hz. Muhammed ise Hakikat-i Muhammediyye'nin alemdeki bir yansıması, örneğidir. Hz. İsa gibi ilahi bir tarafı yoktur. O sadece Allah'ın bu dünyada görevlendirdiği, beşer olan bir elçidir. İnanç esaslarıyla bağdaşmayan düşünceler ortaya çıkma ihtimalinden dolayı İslam düşüncesinde bu ayrımlara özellikle dikkat edilmiştir. Zira İnsan-ı Kâmil nazariyesi, İslam düşüncesinde bir inanç esası değil, sadece bir fikirdir.

3- MANİHEİZM'DE İNSAN-I KÂMİL

Babil'de doğmuş olan Mani'nin (216-276) Zerdüşt ve gnostik unsurları birleştirerek 242 yılında kurduğu Maniheizm'de, başta yaratılış olmak üzere hemen her şey aydınlık ve karanlık, iyi ve kötü gibi düalist bir anlayışla açıklanır[151].

Bu düalist anlayışın bilgisi, Mani'nin ruhsal ikizi olan paracletos tarafından Mani'ye aktarılmış ve Mani de bu bilgiyi öğretmekle görevlendirilmiştir. Mani, ilk ilahi açıklamaları aldığını söylediği ilk göksel ziyarete, on iki yaşındayken tanık olmuştur. En-Nedim'e göre bu ziyareti yapan paracletostur. En-Nedim'in ifadesiyle "et-taum" (ikiz anlamına gelen Nebatice bir sözcük) yani paracletos, bir melektir. Bu melek Mani'nin ikizi ya da ruhsal eşi olup, onu eğitip görevine hazırlayacaktır[152].

Zerdüşt, Buda ve İsa'nın da önemli etkilerinin görüldüğü Maniheizm'de yaratılış düalizmle açıklandığı için bu dinde doğrudan bir İnsan-ı Kâmil görüşüne rastlayamayız. Fakat Maniheizm'in yaratılış mitolojisinde, aklı keşfeden bir varlık olan 'İnsan-ı Kadim', logos olarak Maniheizm'in kozmogonisinde önemli bir yere sahiptir; Yaratılışın başlangıcında hiçbir varlık yokken Işık Cennetinin ilahı, 'Azrua' vardır. 'Azrua'nın, akıl, ilim, gayb, hilm ve düşünce gibi beş vasfı vardır. Azrua'nın karşısında ise karanlıkların prensi, 'Hyle' vardı. Bir süre sonra Hyle, Işık Cennetini istila etmeyi düşünür. Bu durum karşısında Işık cennetinin ilahı, 'Hayatın Anası'nı yaratır. Hayatın Anası da 'İnsan-ı Kadim'i, diğer adıyla Hürmüz'ü yaratır. Aydınlık ve Karanlığı temsil eden bu varlıkların mücadelesinden bir zaman sonra İnsan-ı Kadim, aklı keşfeder. Aklın

[151] Mehmet Ali Kirman, **Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, 2004, s. 144.
[152] www.nedir.net/goster.php?k, 03.12.2005

verdiği güçle, Azrua'ya yedi defa dua eder. Bu duanın sonucunda Azrua, Işıkların dostunu, o da Tanrı Ban'ı, bu da yaşayan ruhu, yaşayan ruh da beş oğlunu yaratır[153].

Genel görüş olarak Maniheizmde İnsan-ı Kadim ve İnsan-ı Kâmil arasında bağlantı kurulmasına ve İnsan-ı Kadim, yaratılışın dönüm noktası olmasına rağmen buradaki mitolojiye göre İnsan-ı Kâmil'in özelliklerini taşıyan başka varlıklar da vardır. Akıl, ilim, gayb, hilm ve düşünce sahibi Azrua, tam da İnsan-ı Kâmil'in özelliklerini taşımaktadır. Anlaşılan çeşitli din ve kültürün bir sentezi olan Maniheizm, İnsan-ı Kâmil'e ait vasıfları birkaç varlık arasında paylaştırmıştır.

4- ZERDÜŞTLÜK'TE İNSAN-I KÂMİL

Zerdüştlük'ün her şeyi bilen, yüce yaratıcısı Ahura Mazda adında bir tanrısı vardır. Ahura Mazda, gerçeğin, kutsalın, iyiliğin ve sağlığın yaratıcısı olarak kabul edilir. Zedüştlük bu açıdan monoteist bir karaktere sahiptir. Fakat Maniheizm'de olduğu gibi aynı zamanda düalist bir dindir. Çünkü iyilik tanrısı Hürmüz ve kötülük tanrısı Ehrimen vardır.[154].

İyilik tanrısı Hürmüz, evreni yaratmaya giriştiğinde önce kutsal ölümsüzlerin de içinde bulunduğu ruhlar alemini, sonra onun maddi karşılıkları olan gökyüzü, yeryüzü, bitkiler, İlk Öküz, ve ilk insan Gayomart'ı yaratır.

Avesta dilinde Gayo Maretan, ölümlü hayat demektir ve Zerdüşt dininin geç dönem Yaratılış Edebiyatında İlk İnsan, insanlığın atasıdır. Ahura Mazda, Ari halkların tohumunu Gayomart'tan oluşturur. Gayomart'a anlamları ve öğretileri bildirir. Gayomart'ın ruhu ile İlk Öküz'ün ruhu, yalnızca ruhların yaratıldığı dönemde, 3000 yıl boyunca birlikte yaşarlar. Gayomart'ın yalnızca varlığı bile yaratılışı engellemek isteyen Ehrimen'i hareketsiz hale getirir. Bunun üzerine Ahura Mazda (Bilge Rab), beyaz, güneş gibi parıldayan insan biçiminde bir vücut verir. Bütün yaratıklar arasında yalnızca Gayomart'ın ve İlk Öküz'ün içine kökeni ateşten gelen bir tohum koyar.

Ahura Mazda, Gayomart'a Ehrimen'in saldırılarına karşı zaman kazandırmak için uyku nimetini sunar. Ama 30 yıl süren şiddetli saldırılardan sonra Ehrimen, hileleriyle Gayomart'ı yok eder. Gayomart'ın bedeninden yeryüzündeki metaller ve mineraller oluşur. Gayomart'ın tohumu altındır. Bundan da insan soyu türer[155]. Bu da bize

---

[153] Harun Güngör, *"Maniheizm",* **Erciyes Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi**, sayı. 5, Kayseri, 1988, s. 153, 154.

[154] Kirman, s. 147.

[155] www.ulumulhikmekoeln.de/geneldusuncetarihi/iran.htm, 03.12.2005 .

Zerdüştlük'te de insanın arketipi anlayışının olduğunu göstermektedir. Yani insan soyunun atası bu inanışa göre Gayomart'tır[156].

Gayomart, göksel yaratılışın prensipleri ve elemanları esas alınarak yaratılmıştı. Bu da insanın aynı zamanda bir mikro evren olduğunu göstermektedir. İnsan özü itibariyle evrenle aynı olduğu için kaderleri de birbirine bağlıdır[157].

Zerdüştlükte İnsan-ı Kâmili çağrıştıran bir diğer kavram da "Mutlak Daena"dır. Mutlak Daena, yaratılışta mutlak akla verilen bir isimdir[158]. Ahura Mazda da evreni, bir akıl ve kesin bir plana göre yaratmıştır. Sırasıyla gökyüzünü, suyu, toprağı, bitkileri, hayvanları, insanlığı ve son olarak ateşi yaratmıştır. Gathalar'da da Ahura Mazda, Platon'un Demiourgos'u gibi her şeyi düzenleyen ve yerleştiren bir yaratıcı olarak övülmüştür[159].

5-HİNT DÜŞÜNCESİ'NDE İNSAN-I KÂMİL

Hint Düşüncesi'nin temel kitaplarından olan Upanişadlar, bir çok ermiş bilgenin sezgilerinin ve içgörülerinin ürünü olarak kabul edilir. Upanişadlardaki temel görüş, İslam düşüncesindeki vahdet-i vücuda benzer. Buna göre var olan her şey aslında aynı özden gelmektedir. Çevremizde gördüğümüz çokluk ve çeşitlilik bir yanılsamadır. Varoluşa birlik ve bütünlük hakimdir[160].

Upanişadlarda Atman ve Brahman çoğu kez birbirleri yerine kullanılır ve ikisinin eşitliği ve denkliği üzerine vurgu yapılır. Ayrıca Atman, Brahma'nın bireydeki parçacığına verilen isimdir. Atman ya da Brahman, evrenin hem fizik ilkesi hem de evrensel bilincin, evrensel zihin gücünün de kendisidir[161].

Budizme göre Atman'ı anlamanın ve kavramanın yolu sezgidir. Fani olan varlığımızdaki sonsuz sınırsız özü ancak bu şekilde kavrayabiliriz[162].

Gerçek bilgiye ulaşmanın yolu sezgi de yogayla elde edilir. Yoga sayesinde insan, günlük, geçici kaygı ve düşüncelerinden uzaklaşır. Böylece zihni, zamanla berreklaşarak, çokluk ve çeşitliliğin altındaki birlik ve bütünlüğü görebilir[163].

---

[156] İskender Oymak, **Zerdüştlük**, Elazığ, 2003, s. 43.
[157] M. Sıraç Bilgin, **Zarathuştra**, İstanbul, 2003, s. 392.
[158] Bilgin, s. 322.
[159] Oymak, s. 28.
[160] İlhan Güngören, **Buda ve Öğretisi**, İstanbul, 1981, s. 26, 27.
[161] Güngören, s. 29.
[162] Güngören, s. 31.
[163] Güngören, s. 33

Budizm'e göre her şey Brahman'dır. Ondan başka bir şey yoktur. Bütünlük ve birlik bundan kaynaklanır. Brahman, kendi kendine oluşmuş, öncesiz ve sonsuz, her şeyi içine alan güçtür. Tüm evrenin ve diğer tanrıların yaratıcısıdır[164].

Brahman, kainatı zatından ve zatının içinde var etmiştir. O, yarattıklarıyla hem aynıdır hem de onlardan farklıdır. O, mutlak gerçektir. Brahman'ın tüm niteliklerin ötesindeki sıfata bürünmemiş ve tezahür etmemiş haline "Nirguna Brahman" denir; Nirguna, sıfatsız demektir. Brahman'ın tüm niteliklerin sahibi, sıfata bürünmüş ve tezahür etmiş haline ise "Saguna Brahman" denir; Saguna, sıfatlı demektir.

İslam tasavvufunda olduğu gibi mutluluğa ulaşmanın yolu Brahman'ın varlığında yok olmaktır. Bu, mümkündür çünkü bireysel ruh olan Atman, evrensel ruh olan Paratman'ın yani Brahmanın bir parçasıdır. Son amaç Nirvanaya ulaşmaktır.

Hinduların İslam tasavvufundaki İnsan-ı Kâmile benzeyen bir diğer kavramı da "Rişi"lerdir. Onlara göre vedalar Tanrı'nın baki sözleridir. Bu ayetler Rişiler tarafından Tanrısal alemde görülerek insanlara bildirilmiş ilahi zikirlerdir. Rişi'ler aynı zamanda evrenlerde istedikleri yer ve zamanlara gidebilme ve istediklerini yapabilme yetkisini ve gücünü kazanmış en yüksek sınıftan göksel varlıklar yani İnsan-ı Kâmil'lerdir.

Hindular, "Puruşa ve Prakriti"ye yani var oluşun birbirine zıt iki ilkesi olan ruh ve maddeye de inanır. Puruşa: eril, pasif, değişmez, hareketsiz, niteliksiz, şuurlu bilen Ruh'tur. Prakriti: dişil, aktif, değişken, hareketli, nitelikli, şuursuz, bilinen maddedir[165]. İki zıt ilkeden meydana gelen alemin her hareketini, her değişikliğini tanzim eden kuvvet de Rta'dır. Rta, ezeli ve ebedi kanundur.

Hindu inancında yaratılış ve kozmoloji oldukça karışıktır. Konumuz olan İnsan-ı Kâmil ile benzerlik gösteren birçok varlık vardır. Örneğin İran mitolojisinde yer alan İnsan-ı Kadim, Hindu inancında da bulunur. Benzerlik gösteren diğer varlıklar ise şunlardır; "Yama", insanların ilk numunesidir. Öldükten sonra ölülerin kralı sıfatıyla ebedileştirilmiştir. "Manu", ilk kurbanı takdim eden, insanların pederidir. Bu tür inanışların olduğu geleneklerin yanında bir de antropolojik tasavvurlar vardır. Bu tasavvurlarda insanın çeşitli ruhlarına rastlanır. Mesela 'prana' ve 'atman' nefese bağlı

---

[164] Schimmel, **Dinler Tarihine Giriş**, s. 48.
[165] www.rockersnet.com/forum/viewtopic.php, 05.12.2005.

ruhlardır. 'Asu', hayat ruhudur. 'Puruşa', gözbebeğini temsil eder ve kozmolojik mitlerde yaratıcı bir fonksiyona sahiptir. 'Manas'ın ise akıl ve idrakle ilgisi vardır[166].

Görüldüğü üzere Budizm'de direk insan-ı kâmil diyebileceğimiz bir varlık bulunmamakla birlikte, insan-ı kâmile benzeyen ve onun fonksiyonlarını icra eden birçok varlığa rastlanmaktadır. 'Paratman'; hem evrensel ruh hem de Brahman, 'Atman'; Paratman'ın insandaki parçası, Rişiler; fizik alemdeki peygamberler, Rta ise logos gibi alemin hareket ve değişikliğini düzenleyen, ebedi ve ezeli kuvvet olarak geçer.

Budizmde Atman ve Brahman çoğu zaman birbirlerinin yerine kullanılsa da her ikisinin evrensel bilinç, evrensel zihin gücü ve evrenin fizik ilkesi olması bize metafizik anlamdaki insan-ı kâmil'i hatırlatmaktadır.

6- ÇİN DÜŞÜNCESİ'NDE İNSAN-I KÂMİL

Eski Çin düşüncesinde de birçok gelenek ve inançta olduğu gibi "karşıtlıkların birliği, evrensel uyumu meydana getirir" düşüncesi vardır. Logosla benzerlik gösteren bu düşünce, Herakleitos'un logosla ilgili düşüncelerini duyurmasından önce Eski Çin'de karşımıza çıkar.

Logos kavramı, aslında Doğu felsefesinden (Hint ve Çin felsefelerinden) İyon felsefesine geçmiştir. Eski bir Çin felsefesi olan Taoizm'de 'Tao', sonsuz, bedensiz, cisimsel olmayan şey, akıl, akıl yolu, ilke, düzen vb. anlamlarını içerir. Bu anlamlarıyla Tao ve logos kavramları arasında oldukça büyük benzerlikler vardır.

Taoizm'e göre bireysel bendeki tutkular kişinin gerçeği aramasına ve görmesine engel olur. Bu tutkular aşıldığı zaman asıl mükemmeliyet olan birliğe ve bütünlüğe yani Tao'ya ulaşılır. Bunun için doğaya ve onun yasalarıyla uyumlu olmaya dikkat etmelidir. Tao, aynı zamanda her şeyin kendisinden çıktığı kaynak gibidir[167]. O, "mutlak ilktir; tükenmez, yorulmaz, görülmez, işitilmez. Yalnızca mistik yolla kavranabilir. Tao'nun erdemi ya da gizilgücü olarak bütün varlıklarda bulunan 'te', görünmez Tao'nun doğadaki her şeyi değiştiren görünür yanıdır. Yüreğinde 'te'yı taşıyan bilge başlangıçtaki doğal durumuyla tam uyum içindedir; eylemsizliğine karşın her şeyi yerine getirir… Evreni yöneten Tao'dur. Tao'nun akışını yöneten ise özündeki doğallık

[166] Schimmel, **Dinler Tarihine Giriş**, s. 104, 105.
[167] www.felsefeekibi.com/dergi/s2_y13.html, 29.12.2005

ya da kendiliğindenliktir (ziran). Dolayısıyla Taocu yaşam tam bir edilgenlik üzerine değil, bu özü ifade eylemsizlik üzerine kuruludur.

Çin felsefesinin temel özelliklerinden olan insanla evren arasındaki karşılıklılık Taoculukta çok önemli bir yer tutar. İnsan küçük bir evrendir ve bedeninde evrenin düzenini yaratır; insanı anlayan evrenin yapısını da anlar[168].

Yol (Tao), alemin yönetilmesinde olumlu bir etkiye sahiptir. Alemin bütün seyrini en ince ayrıntısına kadar kader aracılığıyla yönetir[169].

Tao'nun alemi idare etmesi ve akıl, akıl yolu, ilke, düzen gibi anlamlara sahip olması bize logosu hatırlatmaktadır.

7-SÂBİÎLİK'TE İNSAN-I KÂMİL

Sabiî inancında bizi ilgilendiren kavram Ptahil'dir. Ptahil, maddi alemin ve insanın maddi yönünün yaratıcı gücüdür[170]. Değişik bazı fonksiyonları olsa da ona bir nevi demiurg diyebiliriz. Çünkü kendisinde hem iyi hem de kötü nitelikler bulunan insanı ve alemi, mutlak iyi olan yüce varlığa (Işık Kralı) değil de demiurg Ptahil'e dayandırmak yaratılışın daha kolay açıklanması açısından daha makuldur. Ptahil hakkında dikkat çeken başka şey de Sabiîler'in kutsal metinleri olan Ginza'da çoğu zaman onun yerine Cebrail (gabr'il) kelimesinin kullanılmasıdır[171].

Sâbiî kutsal metinlerinde de "Ptahil dünyayı yarattıktan sonra Adem'i kendi suretinde, Havva'yı ise Adem'in suretinde yarattı." ve "Yüce Işık Kralı sözünü söyledi (emretti) ve herşey onun sözüyle varlık haline geldi." gibi ifadeler vardır. Bu da monistik bir yaratılış anlayışını göstermektedir. Aynı şeyi Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an'da da görmekteyiz. Bu, diğer kutsal kitaplardaki yaratılış anlayışı ve Adem-Şeytan kıssasına benzerlikler göstermektedir. Ptahil'in (Cebrail), buradaki rolü ise yüce Tanrı'nın emri ve kudretiyle alemi ve insanı yaratmaktır[172].

İyi ve kötü, kusur ve mükemmeliyet gibi zıtlıkların bir arada bulunduğu bir varlığı yaratmak mükemmel bir yaratıcıya yakışmaz. Bu düşünce, aşağı yukarı bütün din, inanış ve geleneklerde vardır. Bu durumu çözmek için de yine yaratıcı tarafından

---

[168] *Taoculuk,* **Ana Britannica**, İstanbul, 1990, C. 20, s. 394.
[169] Toshihiko Izutsu, **Tao-culuk'daki Anahtar Kavramlar**, çev. Ahmed Yüksel Özemre, İstanbul, 2001, s. 240.
[170] Şinasi Gündüz, **Sâbiîler Son Gnostikler**, Ankara, 1995, s. 78.
[171] Gündüz, s. 80.
[172] Gündüz, s. 94-96.

yaratılan ve idare edilen ikinci bir varlık tasavvur edilir. Bu varlık da özünde alemi, alemin kanun ve işleyişini barındıran ve bunları varlığa çıkaran bir varlıktır. Bu varlığın ismi ve özellikleri bütün geleneklerde farklıdır. Fakat temel işlevi yönünden ona birçok yerde rastlarız. Sabiîlikte olduğu gibi Ptahil, başka yerlerde Cebrail, İslam düşüncesinde de İnsan-ı Kâmil olarak karşımıza çıkabilir.

İKİNCİ BÖLÜM

İSLAM DÜŞÜNCESİ'NDE İNSAN-I KÂMİL ANLAYIŞI

A) İNSAN-I KÂMİL ANLAYIŞININ İSLAM DÜŞÜNCESİNE GİRİŞİ

İslam düşüncesine İnsan-ı Kâmil fikrinin girişi, daha çok İslam tasavvufu yoluyla olmuştur. Çünkü İnsan-ı Kâmil, konu itibariyle batınî yönü ağırlık basan din ve kültürlerde mevcuttu. Bu din ve kültürler, tercüme yoluyla İslam coğrafyasına girince yine batınî yönü ağırlık basan kişilerce rağbet görmüştür. Bu kişilerin oluşturduğu İslam tasavvufu da bundan payını almıştır. İslam dünyasında felsefeye meyil gösteren kişiler bile düşünce sistemlerinde batınî fikirlerden faydalanmışlardır. Böylece mezhebi, tarikatı, fikri ne olursa olsun İslam düşüncesine İnsan-ı Kâmil fikri az veya çok, öyle veya böyle bir şekilde girmiştir.

İslam düşüncesinin batıni yönünü temsil eden tasavvufun ilk dönemlerinde hem kavram hem de nazariye olarak İnsan-ı Kâmil bulunmaz. Çünkü tasavvuf ilk ortaya çıktığı dönemlerde tamamen amelî ve ahlakî mahiyette idi. Onun nazari yönü hicri III. asırdan itibaren oluşmaya başlamıştır. İslam dünyasında Aristoteles felsefesi ve Yeni Eflatunculuk yaygınlaşmaya başladığında, Müslümanlar tarafından fazla yadırganmamış, daha önce var olan Hz. Muhammed'in yaratılışı ve nuru ile ilgili konuların sadece gün yüzüne çıkmasını sağlamış ve İnsan-ı Kâmil nazariyesi için bir adım niteliğinde olan Nur-ı Muhammedî görüşünün şekillenmesine yardımcı olmuştur[173].

İlk zamanlar Nur-ı Muhammedî veya Hakikat-ı Muhammediyye olarak adlandırılan İnsan-ı Kâmil düşüncesi, İslam dünyasına da Müslümanların farklı kültür ve inanç sahipleriyle karşılaşmaları ve onlarla yaptıkları tartışmalar neticesinde girmiştir. Yapılan ilk tartışma Hıristiyan ilahiyatçılarının açıklamaya çalıştıkları ilahî sıfatların Tanrı'nın zatı ve teslisle olan ilişkisi konusudur. Bazı Müslümanlar da Allah'ın kelamı meselesini Hıristiyanlar gibi çözmeye çalışmışlardır. Bu nedenle İslam tarihinin ilk çağlarında Eş'arîlerin ve Ehl-i Sünnetin "Kelâmullah" ve Kur'an'ın kıdemi hakkında yaptıkları tartışmalar İnsan-ı Kâmil nazariyesine atılan ilk adımlardır denilebilir[174].

---

173 Mehmet Demirci, "*Nûr-ı Muhammedî",* s. 249.
174 Afifi, s. 66.

Kavram olarak da İnsan-ı Kâmil'in izlerine ilk olarak kimde rastlandığı konusunda ise farklı yerlerde farklı isimler geçmektedir. Örneğin Yaşar Nuri Öztürk, Hatm el-Evliya adlı eserin yazarı el-Hakim et-Tirmizi(ö.869)'de bu kavramın direkt olarak geçtiğini iddia edenlerin olduğunu fakat bunu ihtiyatla karşılamak gerektiğini, ancak izlerine rastlanabileceğini söyler[175].

Mehmet S. Aydın'a göre Bâyezîd-i Bistâmî'nin (ö.875) "el-kâmilü't-tâm" dediği insan, İnsân-ı Kâmil fikrinin gelişim çizgisinde önemli bir basamak oluşturmaktadır[176].

Mehmet Demirci'ye göre de Hakikat-i Muhammediyye olarak adlandırılan İnsan-ı Kâmil fikrine ilk olarak Sehl b. et-Tüsterî'de (ö. 283 / 896) rastlanır. Tüsterî, Allah'ın ilk defa Hz. Muhammed'i kendi nurundan yarattığını ileri sürmüş, ancak Hakikat-i Muhammediyye kavramından açıkça söz etmemiş ve bunun bir yaratma sebebi olduğunu söylememişti. Tüsterî'nin daha çok "yaratma aracı olarak hak" (adl" ve "el-hak mahlûkun bih) adını verdiği bu kavram üzerinde daha sonra Hallâc-ı Mansûr (ö.921) Kitâbü't-Tavâsin'in "Tâsinü's-Sirâc" bölümünde durmuştur.

Afifi de el-Hak el-Mahluk bihi (Kendisi ile yaratılan Hak) teriminden bahsetmiş ve bu terimi ilk kullananın İbn Berrecan olduğunu ifade etmiştir. el-Hak el-mahluk bihi, isimlerinde, sıfatlarında, fiillerinde ve bu alemde zuhur eden her mazharda ve diğer alemde zuhur edecek eserlerinde tecelli eden Allah'tır. Bu isimler, fiiller ve sıfatlar bütün zamanlarda ve mekanlardaki her şeyde eserleri ortaya çıkan ilahi kanunlardır. Eşyanın hakikati, bu kanunlarla Allah'ın ezelde takdir ettiği şekilde ortaya çıkar[177].

Hakikat-i Muhammediyye kavramından Aynülkudât el-Hemedanî, Temhîdât'ta, Rûzbihân-ı Baklî de Şerh-i Şathiyat'ta bahsetmiştir. Daha sonra bu kavramı Muhammed Kemâl İbrâhim, İbrahim b. Edhem'e (ö.777) ve Süfyân es-Sevrî'ye (ö.777) kadar götürmüştür[178].

Yukarıdaki ifadelerde de görüldüğü gibi İnsan-ı Kâmil fikrinin ortaya çıkışı ile ilgili olarak birbirinden farklı isimler verilmiştir. Fakat bu isimlerin yaşadığı dönemlere bakıldığında hepsinin birbirine yakın yüzyıllarda olduğu görülür. Bu da İnsan-ı Kâmil

[175] Öztürk, s. 52.
[176] Aydın, **İnsan-ı Kâmil**, s. 330.
[177] Afifi, **Makaleler**, s. 220, 221.
[178] Mehmet Demirci, "*Hakikat-ı Muhammediyye*", **D.İ.A**, C. 15, İstanbul, 1997, s. 179.

fikrinin izlerine yaklaşık 9. yüzyılda[179] rastlandığı ve bu konuda geçen isimlerin birbirinden etkilenmiş olabileceği ihtimalini güçlendirmektedir.

Kavram olarak İnsan-ı Kâmil ise ilk defa İbn Arabi tarafından tasavvuf literatürüne yerleştirilmiştir[180]. İbn Arabi'den sonra İnsan-ı Kâmil fikrini işleyenlerin çoğu ondan etkilenmiş veya onu takip etmişlerdir[181]. Ondan sonra bu konuda eser yazanlardan Aziz Nesefi (ö.1300), ilk defa Farsça olarak İnsan-ı Kâmil adlı bir eser yazmış, ardından Abdülkerim Cîlî (ö.1417) de aynı isimle fakat daha sistematik ve toplu olarak bu konuda söylenebilecekleri söylemiştir. Erzurumlu İbrahim Hakkı (ö.1780) da İnsaniyet-i kâmile adıyla bir eser yazmıştır[182]. Ayrıca Ferganî'nin de İnsan-ı Kâmil adında bir eseri vardır[183].

Birçok Müslüman düşünür ve mutasavvıfın etkilendiği ve aynı adla eserler yazmalarına neden olan İnsan-ı Kâmil fikri, yerli kaynaklar olduğu kadar yabancı kaynaklarla da beslenmiştir. Yeni Eflatunculuk'taki "logos" veya İskenderiyeli Aziz Clemens'in (ö.215) peygamberlik konusundaki görüşleri bunların başında gelir. Bu görüşler önce Şiî muhite, oradan da tasavvufa geçmiştir[184]. Bu nazariyeyi Şiîler'den alan mutasavvıflar onu özgün bir şekilde yorumlamışlardır. İslam düşüncesinde yorum farkından kaynaklanan çeşitli şekillerde İnsan-ı Kâmil nazariyeleri ortaya çıkmıştır. Bunların en önemlileri Karmatilerin ve İsmailîlerin "Masum İmâm" nazariyesidir[185]. Böylece Müslüman mutasavvıflar, "Mesih" veya "Logos" düşüncesini geliştirmiş ve Yunanlıların bile aklına gelmeyen neticelere vardırmışlardır[186].

Böyle neticelere varmalarının nedeni biraz da Müslümanların kendilerine ait yerli kaynaklarıdır. Müslümanların ideal insan örneği[187] olan yani İnsan-ı Kâmil kabul ettikleri Peygamberlerine duydukları sevgi[188] ve dolayısıyla O'nun ölümünü kabullenmeyip O'na ölümsüzlük atfetmek istemeleri[189] Müslümanlar arasında tâ ilk zamanlardan beri Peygamber'in doğumundan önce yaratıldığı inancını yaymış[190] ve bu

---

[179] Mehmet Demirci, "*Nûr-ı Muhammedî*", s. 244.
[180] Aydın, **İnsan-ı Kâmil**, s. 330.
[181] Afifi, **Makaleler**, s. 98.
[182] Yılmaz, s. 308.
[183] Öztürk, s. 52.
[184] Demirci, *"Hakikat-i Muhammediyye*", s.180; Demirci, "*Nur-ı Muhammedî*", s. 248.
[185] Afifi, **Makaleler**, s. 77.
[186] Afifi, **İslam'da Manevi Hayat**, İstanbul, 1996, s. 55.
[187] Annemarie Schimmel, **Tasavvufun Boyutları**, çev. Yaşar Keçeci, İstanbul, 2000, s. 245.
[188] Schimmel, s. 247.
[189] Afifi, **Makaleler**, s. 98.
[190] Nıcholson, *"İnsan-ı Kâmil"*, **İA**, MEB yay., C. 5/2, İstanbul, 1997, s. 1008.

da kaynaklarındaki bütün malzemeyi kullanmalarına neden olmuştur. Bu kaynaklardan, öncelikle Nûr-ı Muhammediye olarak geçen düşünceden faydalanmışlardır. Bu düşünce, Hz. Muhammed'in nurunun kadîm ve bütün yaratıklardan önce yaratılmış olduğudur[191].

Bütün bunlara ilave olarak "Kur'an'da geçen Hatemü'l Enbiya (son peygamberlik mührü) ve O'ndan sonra yeryüzüne peygamber gelmeyeceği hükmü, genel olarak Müslüman inancına biçim vermiş ve Peygamber'in kişiliği ardında gizli sırlar üzerinde düşünmede hemen hemen sonsuz fırsatlar sağlamıştır sufilere[192]."

Yine bazı mutasavvıfların hakikati bulmak için Hz. Muhammed'e ihtiyaç olmadığı gibi fikirlere kapılması üzerine İbn Arabi (ö.1240) gibi sonraki sufiler, bu güçlüğü aşmak için zaman ve mekanla sınırlı olan tarihi bir şahsiyet değil, tamamen zamandan önce var olan, mücerret bir mahiyet olarak "Hakikat-ı Muhammediyye'ye" müracaat etmişlerdir[193].

İşte bu düşüncelerle yola çıkan Müslümanlar, daha çok vahdet-i vücud düşüncesinin çevresinde dönen Hakikat-ı Muhammediye dolayısıyla İnsan-ı Kâmil fikrini temellendirmek için de Kur'an ve hadise başvurmuşlardır[194].

İnsan-ı Kâmil fikri, Kur'an'dan doğrudan çıkarılamazsa da bazı ayetler bu yönde yorumlanmıştır. "Meselâ Kur'an'da Âdem'in "halifelik" mevkiine sahip olduğu, İnsan(Benî Âdem)'ın mükerrem kılındığı, insanın "ahsen-i takvîm" üzere yaratıldığı, göklerde ve yerde olan her şeyin onun emrine verildiği, kendisine esmânın öğretildiği ve onun emaneti yüklendiği ifade edilmektedir. Ayrıca ilk insana ilâhî ruhtan nefhedildiğini, bu mevkiin kıymetini bilenleri Allah'ın kendisine dost kıldığını, Allah'ın bazılarına kendi tarafından ilim verdiğini, Hz. Muhammed'in güzel örnek ve âlemlere rahmet olduğunu bildiren âyetler[195] İnsân-ı Kâmil fikri yönünde yorumlanan ayetlerdir.

Hadislerden ise sahih olmasa da Allah'ın Âdem'i kendi sûretinde yarattığını, aslında ilk olarak Hz. Muhammed'in yaratıldığını, Âdem bedenle ruh arasında iken O'nun peygamber olduğunu, Hz. Muhammed olmasaydı evrenin yaratılmamış olacağını

---

[191] Mehmet Demirci, "*Nur-ı Muhammedî*", s. 239.
[192] Schimmel, s. 252.
[193] Fahri, s. 304.
[194] Schimmel, s. 252.
[195] Paragrafta geçen ayetler için bkz: Bakara/2, 30, 31; İsra/17, 70; Tin/95, 4; Câsiye/45, 13; Kehf/18, 65; Ahzâb/33, 21, 72; Enbiyâ/21, 107.

ifade eden rivayetler[196] İnsân-ı Kâmil telakkisinin benimsenip yaygınlaşmasında etkili olmuştur[197].

Yaygınlaşan İnsan-ı Kâmil telakkisi, İslam düşüncesindeki varlık anlayışıyla daha net anlaşılır. Zira bu konuda söz sahibi olan İbn Arabi ve Cîlî, İnsan-ı Kâmil nazariyelerini bu varlık anlayışına dayandırmışlardır[198].

İslam düşüncesindeki varlık anlayışı ise kısaca; *Hz Muhammed'in "Allah var idi, onunla beraber başka bir şey yoktu, şimdi de olduğu gibidir*" hadisiyle özetlenebilir. Bu hadis, daha sonra 'vahdet-i vücud' adını alacak olan fikir yönünde yorumlanmıştır. Mazhar ve tecellilerin ötesinde varlığın bir olduğu ve onun da Hakk'ın varlığından ibaret olduğu şeklinde tanımlanabilecek olan vahdet-i vücud, sufilerin manevi ve ruhi tecrübeleriyle de beslenerek bir sistem halini almıştır[199]. "Bu fikri sistemleştiren İbn Arabi'dir. O'na göre varlık tek bir hakikatten ibarettir. Çeşitlenme ve çoğalma, dış duyuların meydana getirdiği zahiri bir şeydir. Allah mutlak varlıktır. O'nun varlığının sebebi yoktur. O, kendi zatiyle vardır. O'nu bilmek, varlığını bilmektir. Zatının hakikatini bilmek mümkün değildir[200]."

Vahdet-i vücud anlayışına göre Allah, zatında bulunan sıfat ve kemalleri görmek istediği için bilgisindeki bu sıfat ve kemaller önce kuvvet sonra da madde şeklinde zuhur etti. Varlıkların Allah'ın bilgisinde sabit olması birinci taayyündür. Fakat bu taayyün, zamansal değil, zat itibariyledir. Bu nedenle alem, Allah'ın zatından sonradır. Hakikat-i Muhammediyye adı verilen bu mertebe, ilk taayyündür. Hz. Muhammed de bu mertebenin mazharı olduğu için ilk olarak O'nun nuru yaratılmıştır. Bu alem de O'nun için yaratılmıştır.

Yunan felsefesi ve özellikle Yeni Eflatunculuğun etkisiyle İslam düşüncesine giren varlığın yaratılışı düşüncesine göre şöyle devam eder; birden ancak bir çıkar ilkesinin gereği olarak Allah'ın zatından, aktif olan tümel akıl meydana gelmiştir. Tümel akıldan ise pasif bir kabiliyet olan tümel nefs, bu ikisinden de dokuz gök ve bunların akıl ve nefsleri meydana gelmiştir. Göklerin dönmesi, dört unsuru (ateş, hava, su, toprak) ve bunların tabiatlarını (sıcaklık, soğukluk, kuruluk, yaşlık) meydana çıkarmış, göklerle unsurların birleşmeleri cansızları, bitkileri, canlıları (maden, bitki,

---

[196] Hadisler için bkz: Buhârî,"İsti'zan", 1; Müslim, "Birr", 155; Aclûnî, 2, 187, 232.
[197] Aydın, **İnsân-ı Kâmil,** s. 330.
[198] Nicholson, **"İnsan-ı Kâmil", İ.A,** C. 5/2, Eskişehir, 1997, s. 1008.
[199] Cilî, **Giriş,** s. 12.
[200] Süleyman Ateş, **İslam Tasavvufu,** İstanbul, 1992, s. 497.

hayvan) var etmiştir. Allah noksan olan kainatı yaratmaktan münezzeh olduğu için O'ndan yalnızca tümel akıl meydana gelmiştir[201].

Bu düşüncede, varlığın belli bir tertip üzere zuhur ettiğini görürüz. İslam düşüncesindeki varlık anlayışının farkı ise sadece isimlendirmeden kaynaklanır. İslam düşüncesindeki yedili varlık hiyerarşisinden yukarıda bahsedildiği için burada onun başka bir versiyonu olan beşli varlık hiyerarşisi anlatılacaktır. Tasavvuf literatüründe buna "beş mertebe" (hazarat-ı hams) denir. Buna göre;

1.Gayb-i mutlak (mutlak gizlilik) mertebesi: Taayyün olmayan bu mertebede, ne sıfat ne de mevsuf vardır. Allah'ın tam kemal halinde olduğu, henüz isim ve sıfatlar dairesine inmediği mertebedir.

2.Ceberût âlemi: İlk akıl da denilir. Allah'ın zatında bulunan hakikatler bu mertebede açılmış ve detaylanmıştır.

3.Melekût âlemi: Misal alemi de denir. Şehadet alemine yakın olan mertebedir.

4.Şehadet âlemi: Duyular ve unsurlar alemi yani görünen alemdir.

5. İnsan-ı Kâmil mertebesi: Önceki dört alemi kendinde topladığı için bütün alemlerin özetidir.

Bu beş mertebeden ilk üç mertebe gayb alemini, son ikisi de şehadet alemini oluşturur. Böylece başlıca iki alem ortaya çıkmış olur[202].

Bu alemlerin ortaya çıkışı esnasında Allah'ın zatında bir eksilme ya da artma olmadığı gibi, alemlerin ortaya çıkışı da zamani değildir. Allah, ilahi ve kevni çeşitli mertebelerde tenezzül etmiş ve alem var olmuştur. Alem, Allah için sadece kemalinin zuhur ettiği mazharlardan ibarettir. Alemdeki her bir şey, bir yönü ile Allah'ın bir sıfatının veya tecellisinin mazharı olmuştur. Zaten alemin varlık sebebi de budur. Alemde Allah'ın sıfatlarını en mükemmel şekilde yansıtan ve bir nevi O'nun aynası olan tek varlık ise insandır. Allah'ın sıfatlarını eksiksiz bir şekilde yansıtmak gibi bir görevi olduğu için insana, Allah'ın yeryüzündeki halifesi denmiştir.

Ayrıca beşeri anlamdaki İnsan-ı Kâmil ile vahdet-i vücud anlayışındaki İnsan-ı Kâmil'i birbirine karıştırmamak gerekir. Vahdet-i vücud anlayışındaki İnsan-ı Kâmil, farklı değerler yüklenen ve sistemin ontolojik bir parçası olan bir kavram ya da

---

[201] Abdülbaki Gölpınarlı, "*Hakikat-i Muhammediye*", **TA**, MEB yay, Ankara, 1970, C.18, s. 327.
[202] Ateş, s. 500.

varlıktır.[203]. Bu varlığın mazharı olan Hz. Muhammed, beşer olarak İnsan-ı Kâmil'dir[204].

Hz. Muhammed'in haricinde kendisine İnsan-ı Kâmil denilen kişiler ise O'nunla aynı konumda değildir. Hiyerarşik olarak Hz. Muhammed'in altında yer alan bu kişiler de ontolojik olarak var olmanın bütün şartlarına bilkuvve sahip olup, kendilerinde bulunan halk ve Hakk'a ait özellikleri epistemolojik olarak bifiil gerçekleştiren insanlardır. Tasavvufun burada devreye girdiği nokta ise kendilerindeki bil-kuvve özellikleri bilfiil hale getirmek isteyen insanlara yardımcı olmaktır[205]. Bunun tasavvuftaki adı kemâle ermedir ve bu yolda insanın katetmesi gereken birçok mertebe vardır. Bu manevi mertebelerin hepsine "seyr-i urûcî" (yükseliş seyri) denir[206].

Veraset veya servetle İnsan-ı Kâmil olunamayacağı için bahsedilen mertebeler, ancak tasavvufun ince terbiyesinden geçilerek aşılabilir. Sadece bütün bu tecrübe ve merhaleleri aşanlar, İnsan-ı Kâmil olabilirler[207].

İnsan-ı Kâmil olunca da insan, Allah'a kavuşur ve O'nun bütün isim ve ilahi sıfatlarının mazharı olur. Yani Allah'ın zatının kendisinde bütünüyle zuhur ve tecelli ettiği ayna olur[208].

Allah, çoklukta birliği ancak bu ayna aracılığı ile seyreder. Allah'ın zatındaki birlik ve alemdeki çokluk, "insanda öylesine bir terkip oluşturmuştur ki, Allah'ın tüm sıfatları veya başka bir ifade ile "Allah" ismi, alemdeki çokluğun ortasında, bir tek bölünmez bir tecelli mahallinde zahir olur. İnsan olmadığında, İlahi bilginin belli bir tarzı da olmaz ve Allah'ın sonsuzluğu ve sınırsızlığı sınırlı hale gelir[209]."

İnsan-ı Kâmil, tasavvufta ana hatlarıyla böyledir. Fakat İnsan-ı Kâmil, İslam düşüncesinde sadece tasavvuftaki anlamıyla sınırlı değildir. Beşer anlamdaki İnsan-ı Kâmil'in ötesinde daha önce belirttiğimiz gibi metafizik anlamdaki İnsan-ı Kâmil vardır. Beşer olarak İnsan-ı Kâmil, metafizik anlamdaki İnsan-ı Kâmil'in dünyadaki yansımasından ibarettir.

---

203 Öztürk, s. 52.
204 Cilî, **Giriş**, s. 13.
205 Kartal, s. 203.
206 Türer, s. 13.
207 Hilmi Ziya Ülken, **İslam Düşüncesi**, İstanbul, 1995, s. 119.
208 Mutahhari, s. 224.
209 Chıttıck, s.177.

“İnsan-ı Kâmil, varlık aleminin özü ve ruhu mesabesindedir. Varlığın ayakta durmasına sebep odur. O, varlık aleminin etrafında döndüğü mihver (kutup) dir. Kesrette vahdet, vahdette kesret sırrına ermiştir. O, zahirde halkla batında ise Hak’la beraberdir. Hakk’ın bildirmesiyle gaybın sırlarına vâkıf, yine Hakk’ın müsadesi ölçüsünde varlıkta tasarruf sahibidir.

Tasavvufî düşünceye göre, Hz. Muhammed (sav)’in manevi şahsiyeti (ruhu, nuru, hakikati) varlık ve tecelli mertebelerinin ilk safhasını yani ‘ilk taayyün’ mertebesini, dünyevi varlığı ise peygamberler zincirinin son halkasını (hâtemü’l- enbiyâ) teşkil eder[210].”

“Vücud-ı mutlakın kendisindeki isim ve sıfatları mücmelen bildiği bu mertebede isim ve sıfatlar zatının aynı olduğundan bu ilim kendi zatına olan ilminden ibarettir. Hakikat-i Muhammediyye mertebesinin üzerinde lâ taayyün (ahadiyyet) mertebesinden başka bir şey yoktur. Lâ taayyünün taayyün suretiyle zuhur ettiği ilk tenezzül mertebesi olan bu mertebe lâ taayyünün zahiri, lâ taayyün ise Hakikat-i Muhammediyye’nin batınıdır[211].”

Bu konuda “Zahir uleması, özellikle hadis alimleri ve Hanbeliler, Hz. Peygamber’in bu şekilde anlaşılmasının onu ilahlaştırmak anlamına geleceğini söyleyerek bu inancı küfür ve şirk saymışlar, daha önceki ümmetlerin de peygamberleri konusundaki aşırılıkları sebebiyle sapıklığa düştüklerini iddia etmişlerdir.[212].”

Her medeniyet ve kültürde olduğu gibi İslam medeniyetinde de İnsan-ı Kâmil düşüncesine karşı bir tepki oluşmuştur. Fakat gerekli araştırma ve analizlerden bir süre sonra bu meseleyi de kendince yorumlamış ve kendine mal etmeyi başarmıştır. İslam düşüncesinin kendine has bir İnsan-ı Kâmil nazariyesinin oluşturmasında birçok düşünür ve mutasavvıfın payı olmuştur. Şimdi bu düşünür ve mutasavvıfların bu konudaki etki ve katkılarına bir bakalım.

B) BAZI MUTASAVVIFLARA GÖRE İNSAN-I KÂMİL

İslam mistikleri de denilen mutasavvıfların bir çoğunda da değişik şekillerde de olsa İnsan-ı Kâmil fikrinin izlerine rastlamak mümkündür. Bunlardan bazılarını şöyle sıralamak mümkündür.

---

[210] Türer, s.14.
[211] Demirci, “*Hakikat-i Muhammediyye”*, s. 179.
[212] Demirci, *“Hakikat-i Muhammediyye”*, s. 180.

1- HALLAC-I MANSUR

Hallac-ı Mansur'un (ö. 921) İnsan-ı Kâmil nazariyesine olan katkısı onun Muhammedî Nûr nazariyesidir. Onun ifadelerinde doğrudan bir İnsan-ı Kâmil nazariyesi görülmez. O, İnsan-ı Kâmil nazariyesinin alt yapısını oluşturan mutasavvıflardandır[213]. Metafizik boyutta Hz. Muhammed'in ezeliliğinden ve O'nun ontolojik konumundan bahseden ilk kişidir[214].

Ayrıca "Allah, Âdemi kendi suretinde yaratmıştır." hadisi ilk olarak yine Hallac-ı Mansûr'un dikkatini çekmiş ve hulûl görüşünü buna dayandırmıştır. Ona göre Allah'ın özü sevgidir. Allah, alemi yaratmadan önce kendi zatına aşıktı. Bu yüzden kendinde kendisi için tecelli etti ve kendisine duyduğu aşkı zahiri olarak görmek istedi. Bundan dolayı isim ve sıfatlarını toptan ve mükemmel bir şekilde yansıtan ademi yarattı. Fakat Onda beşerî ve ilahî tabiat aynı olmadığı gibi bunların birleşmesi de söz konusu değildir. Hatta sufi, Allah'a ulaştığında bile bu iki tabiat başka bir deyişle nasut ve lahut birleşemez ancak, birbirine mezc olabilir[215].

Hallac-ı Mansur'un Kitabü't-Tavâsîn adlı eserinden ona ait birkaç ifadeye göz attığımızda onun Muhammedî Nûr nazariyesi hakkında bir fikir edinebiliriz. Örneğin Hallac'ın Nübüvvet nûru, yalnız onun nûrundan çıkmıştır. Nurların aydınlığı bile O'nun nûrundandır. Kerem sahibinin nuru hariç, Nurlar içinde Kıdem'den daha parlağı, daha eskisi, daha belirlisi olamaz. [216]. Ölmeyen, hep yaşayan, olduğu gibi duran, hadiselerden ve şeylerden de önce olan bu nur kainatlardan önce meşhurdu. O, hep varolacaktır. Renklerden önce anılıyordu, cevherlerden önce dillerdeydi. "Önce"den önceydi o; "Sonra"dan sonra kalacaktır." gibi ifadeleri onun Muhammedî Nûr'un ezeli olduğu görüşünü taşıdığını gösterir.

Hallac'a göre Muhammedî Nûr'un Allah'la insan arasında aracı olduğu, kadim kelam olan Kur'an-ı Kerim'i getirdiği yani ilahi vahyin kaynağı olduğu *"Dertler, ihtiyaçlar, ıstıraplar ve emellerle bağlı göğüsten ilâhi sadayı yükselten, uydurulmayan, mahluk eli değmeyen kadîm kelamı getiren odur. Aklın kavradığı şeyleri aşan, sondan, sonlardan ve sonun sonlarından haber getiren, hiç ayrılmadan Hakk'a tam varan da odur."* sözlerinden anlaşılır.

---

[213] Afifi, **Makaleler**, s. 98.
[214] Kartal, s. 276.
[215] İbrahim Düzen, **Aziz Nesefi'ye Göre Allah, Kâinat ve İnsan**, Ankara, 1991, s. 213.
[216] Yaşar Nuri Öztürk, **Hallâc-ı Mansûr ve Eseri (Kitab'üt-Tavâsîn)**, İstanbul, 1976, s. 69.

"Yeryüzündeki varlıklar kadar yıldızlara da peygamber olan, bulutları, sisleri kaldırıp Beyt-i Haramı gösteren, putların parçalanmasını buyuran, odur. Her tarafı mahsule boğup, meyvelendiren bulut ve çakan şimşektir.

Bütün ilimler onun denizinden bir damla, bütün hikmetler onun nehrinden bir avuçtur ve zamanlar onun zamanından bir saattir." sözlerinde ise Muhammedî Nûr'un varlığı idare ettiğini, hayatın ve ilmin kaynağı olduğunu anlamaktayız.

Muhammedî Nûr, Allah'ın tecelligâhı, hakikatın zahiridir. Bunu şöyle ifade eder; "Hak ancak onunla mütecellî, hakikat ancak onunla ayaktadır. O, vuslatta evvel, nübüvvette âhirdir. O, hakikatte bâtın, marifette zâhirdir."

Hallac-ı Mansur'da vahdet-i vücudun izlerine ise şu cümlelerde rastlanır. *"Hak onu mahluklara ısmarlamamış, fânilere teslim etmemiştir. Zira o, ancak odur. Nasıldır o? O, odur işte*[217]"

Görüldüğü gibi Hallac-ı Mansur'un Muhammedî Nûr nazariyesi, Hakikat-ı Muhammediyye ile büyük benzerlik göstermektedir.

2- GAZALİ

Gazali'nin (ö.1111) İnsan-ı Kâmille benzerlik gösteren görüşü Mişkatü'l-Envar'da geçen *mutâ'* tabiridir. Mutâ', kelime olarak boyun eğilen kişi manasındadır. Schimmel'e göre Gazali, Kur'an'da Hz. Muhammed'in boyun eğilmesi gereken kişi şeklinde ifade edilmesiyle bağlantılı olarak mutâ'yı, Allah'ın halifesi, vekili ve tüm evrenin yüce denetleyicisi olarak nitelemiştir. Buna binaen de Gazali'nin *mutâ'* ile Hz. Muhammed'i kastettiğini söyleyebilsek de bunu tam olarak doğrulama imkanımızın olmadığını belirtir[218].

Macit Fahri de mutâ'ya metafizik açıdan bakar ve onun Allah'ın bu alemle ilişkisinde bir aracı konumunda olduğunu söyler. Yine ona göre mutâ'ya alemin yaratıcısı ve idare edicisi gibi bir fonksiyon verilmesinin altında yatan neden, Allah'ın birliğinin korunmak istenmesidir[219].

Süleyman Ateş'in yaptığı Mişkatü'l-Envâr çevirisinde ise direkt olarak mutâ' tabirine rastlanmamakla birlikte mutâ' ve İnsan-ı Kâmil'le benzerlik gösteren Kutsî Peygamberlik Ruhu geçer. Gazali'nin eserinde bahsettiği bu ruh hem kendini hem

---

[217] Öztürk, s. 70-73.
[218] Schimmel, s. 254.
[219] Fahri, s. 312.

başkasını gören ve aynı zamanda kendisi vasıtasıyla başkasının da görüldüğü bir nurdur. Bilgi nurlarının onun vasıtasıyla varlıklara yayıldığı bu nura, sirac (çıra) denir.[220] Peygamberlere ve bazı velilere mahsus olan bu ruh, Gazali'ye göre "Peygamberlere gayb parıltıları, ahiret hükümleri, göklerin ve yerin melekûtundan bir parça, hatta Rabbanî bilgilerden bir kısım bu ruh vasıtasıyla açılır[221]."

Nicholson ve öğrencisi Afifi'ye göre Gazali'nin mutâ' anlayışı islami logos doktrinlerinden biri olarak tanımlanabilir ve tanımlamışlardır da[222].

Gazali'nin tasavvuf görüşünde İnsan-ı Kâmil, zâhir ile batın manayı birleştiren ve şer'î hudutları aşmayan kişidir[223].

3- MUHYİDDİN İBN ARABİ

İbn Arabi (ö. 1240), İnsan-ı Kâmil nazariyesinde dönüm noktasıdır. İbn Arabi'nin bu konudaki görüşlerini bilmek, bu nazariyeyi anlamanın ve öğrenmenin ön koşuludur. Çünkü daha önce de belirtildiği gibi İnsan-ı Kâmil kavramını İslam düşüncesine sokan kişi İbn Arabi'dir.

Bilindiği gibi İbn Arabi düşüncesinin temeli, varlığın birliği (vahdet-i vücud) kavramıdır. Bu düşüncesinin başlangıç noktası da İnsan-ı Kâmil nazariyesidir. Varlığın birliği fikrine göre, tek bir hakikat vardır o da mutlak varlık olan Allah'ın zatıdır. Allah, ancak sıfatları vasıtasıyla zuhur eder, çoğalır ve yayılır. Zâtı açısından Hakk, mümkün varlıklarda tecelli eden sıfatları açısından ise Halk'tır. Aslında birlik ve çokluk, kadîm ve hâdis, zorunlu ve mümkün, bir ve aynı hakikatin farklı görünüşleridir.

Farklı görünüşler olarak zuhur eden Allah'ın kâinatı yoktan yaratmasının sebebi "*Gizli bir hazineydim ve bilinmemi istedim*" hadisinde ifade edildiği gibi sevgidir. Bu sevginin bir sonucu olarak zatını izhar etmek isteyen Allah, sûrete nispetle ayna, şahsa nispetle gölge ve bire nispetle sayı ne ise kendisine nispeti o olan kainatı yarattı[224].

İbn Arabi'ye göre Allah, kainatı yaratma esnasında önce İlk Akl'ı yaratmıştır. Bundan Tümel Nefs (levh-i mahfuz), Tümel Nefs'ten Tümel Tabiat, Tümel Tabiattan Cevher-i Heba (cism-i külli) zuhura gelmiştir. İlk yaratılan şey olan İlk Akl'a Nûr-ı Muhammedî veya kalem-i âlâ da denir. İ. Fenni Ertuğrul'a göre İlk Akla verilen bu

---

220 Gazali, **Mişkatü'l-Envar (Nurlar Feneri)**, çev. Süleyman Ateş, İstanbul, 1994, s. 26.
221 Gazali, s. 55.
222 Kartal, s. 272.
223 Gazali, s. 51.
224 Fahri, s. 314, 315.

isimler İskenderiye medresesinden değil, şu hadislerden alınmıştır; “Ey Cabir, Allah Teala eşyadan önce kendi nurundan senin peygamberinin nurunu yaratmıştır.” “Allah’ın yarattığı ilk şey kalemdir.” “Allah’ın yarattığı ilk şey akıldır.”[225]

İbn Arabi, Allah’ın ilk olarak kendisinin emirlerini yerine getirecek, hüsün ve cemal sahibi Melek’i yani ilk aklı yarattığını söyler. Bu melek nurdan yaratılmıştır ve kendisinde öğretmek için gereken bütün kudret vardır. Zatında ilim hazineleri bulunan bu meleğe akıl ve kalem de denir[226].

Düşünce dünyasında logos denen akıl, kalem ya da kelime, İbn Arabi’nin ontolojisinde yaratılışın vasıtasıdır. Logos aynı zamanda yaratılışın bütün safhalarını potansiyel olarak içerir. Evrenin akli ilkesi, hayatın ve bilginin de temeli olan logostan, her insan pay almıştır.

Logosa, Yüce Kelime, Hakikatü’l-Muhammediyye, ilk akıl, en yüksek kalem, alemin aslı, Ruh, Kutb adları ile de işaret edilir. Logos, alemdeki etkin ilkedir ve var oluşun eril unsuru ruhu temsil eder. İbn Arabi, “değişim ve başkalaşımı kabul eden unsurlar dünyasında etkin olan bu ilkenin, bir anlamda, yaratıcı olduğunu düşünür. Canlılar dünyasındaki her türlü oluşun eril ilkesi bu kelimedir. İnsan-ı Kâmil bu ilkenin ve ilahi sırrın taşıyıcısıdır. Bu sırrın ve yaratıcı ilkenin insandan başkasına verildiği her hangi bir nasla işaretlenmiş değildir. Hz. Muhammed’le ilintilendirilen kelam, tarihsel kişilik olan Hz. Muhammed değil, tüm var oluşun ilkesi olan, Hakikatü’l-Muhammediyye’dir.

İlk akıl Hakikatü’l-Muhammediyye, var oluşun etkin ilkesiydi. Etkin ilke, taayyün-i evveldir. Edilgin ilke de taayyün-i evvelden doğan Külli Nefs’tir. Hz. Adem, külli aklın, Hz. Havva da külli nefsin sembolüdür[227].

İbn Arabi’nin ruh-ı azam dediği ilk akıl, tek olmasına rağmen hakim olduğu yerlere göre farklılaşır. İdare cisimler itibariyle çoğalır ve cüzi ruhlar adını alır. Aşağıda geçen ayetlerde geçen ruh kelimesinin tekil olarak zikredilişi de bunu destekler mahiyettedir: “…Ona (Adem’e) ruhumdan üfledim…” (Hicr, 15/29, Sad, 38/72) “ *Ruh ve melekler saflar halinde kalkarlar…*” (Nebe, 78, 38) “*Sana ruhtan sorarlar. De ki ruh rabbımın emrindedir…*”[228].

---

[225] Ertuğrul, s. 260. İlgili hadisler için bkz: Aclunî, **Keşfu’l-Hafâ**, 1/263-65.
[226] Muhyiddin İbn Arabi, **Fütuhat-ı Mekkiye,** çev. Selahaddin Alpay, İstanbul, 1971, s. 34.
[227] Sevim, s. 129.
[228] İ. Fenni Ertuğrul, s. 26, 27.

İnsan-ı Kâmil konusuna bir de İbn Arabi'nin temellendirdiği varlık mertebeleri açısından baktığımızda yaratılış, Hakikat-ı Muhammediyye denilen mertebeden sonra başlar. Bütün varlık, ondan yaratılır. Ahadiyyet mertebesi, La taayyün olan zattır ve bu, Hakikat-ı Muhammediyye'nin batınıdır. O da La taayyünün zahiridir. Allah'ın yaratıp ilk akıl mertebesi verdiği İnsan-ı Kâmil'e yine Allah tarafından ona bilmediği şeyler öğretilmiştir[229].

İnsan-ı Kâmil'in İbn Arabi ontolojisindeki yerini daha net görebilmek için onun varlık mertebelerine bakalım;

1) Lâhût alemi (lâ taayyün)

Vücud-ı mahz da denilen bu mertebede Allah, henüz isim ve sıfatlar dairesine inmemiştir. Her şey Hakk'ı zatında yok olmuştur.

2) Ceberût alemi (akl-ı evvel, Hakikat-ı Muhammediye)

İlk mertebede toplu olarak bulunan varlık bu mertebede açılmış, ayrıntılar ortaya çıkmıştır.

3) Melekût alemi (alem-i misal, vahidiyyet)

Şehadet alemine yakın olan mertebedir.

4) Nâsût alemi (alem-i his, alem-i anasır)

İlk üç alemi gayb kabul edersek, dördüncü alem de şehadet alemini oluşturmaktadır.

5) Bunların hepsini kendinde toplayan "İnsan-ı Kâmil" mertebesidir. İlk dört alem Allah'ın ism-i a'zamıdır. Bunların tamamı Allah'ın zatını gösterir. Bu alemlerin tamamı insanda da vardır. O halde İnsan-ı Kâmil bütün alemlerin özetidir. Kainat, Allah'ın isim ve sıfatlarının yekunu olduğu gibi insan da kainatın bir örneği olarak Allah'ın isim ve sıfatlarının yekunudur. Bu yüzden Hz. Muhammed: "*Allah Teala Ademi kendi suretinde yarattı*" buyurmuştur. İnsanda bütün ilahi esma zuhur ettiğinden o, hilafete layık görülmüştür[230].

İbn Arabi'nin varlık mertebelerinden ikincisi olan ceberut alemi yani taayyun-ı evvel mertebesi, beşinci mertebenin hakikatidir. Hakikat-i Muhammediye mertebesinde Allah'ın zatı, sıfatı ve mahluklar birbirinden ayrılmamıştır. Zat, sıfat ve mahlukat için varlık düşünülemez. Ayrılma ve ayrıntı olmadığı için bu mertebeye vahdet-i mutlaka da denir. Burada ilim, alim ve ma'lum tek bir şeydir[231].

Zuhur itibariyle ilk sırada yer alan İlk Akıl, Nûr-ı Muhammedî veya diğer ismiyle İnsan-ı Kâmilin İbn Arabi'de iki yönü vardır. Birincisi idrak, yaratma ve alemi idare etme yönü, ikincisi de ilahi bilgi ve batınî marifeti yayma yönüdür. Bu yönüyle

---

[229] Aydın, DİA, s. 330.
[230] H. Kâmil Yılmaz, **Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar**, İstanbul, 2000, s. 289.
[231] İ. Fenni. Ertuğrul, s.21, 22."

tasavvufta peygamber ve velilere ait her türlü vahy, ilham ve keşfi bilginin kaynağıdır[232].

Afifi'ye göre "İbnü'l-Arabi'nin "Kelime" ve "Hakikat-ı Muhammediyye"nin âlem yaratılmazdan önce var olduğu ve âlemin onun sebebiyle yaratıldığı görüşü, Hıristiyan ilahiyatının bir görünümüdür. Bu düşünce, İskenderiye kilise babalarının şekillendirmesiyle, Müslüman filozoflar ve Hallac gibi sûfiler aracılığıyla büyük ölçüde İslamî motifler kazanarak, İbnü'l-Arabi'ye ulaşmıştır[233]." İbn Arabi tasavvufta Hallac-ı Mansur'dan[234], varlık mertebeleri ve sudur konusunda da Plotinus'tan etkilenen İhvan-ı Safa'dan[235], İnsan-ı Kâmil nazariyesinin beşeri yönü konusunda ise Stoalılardan etkilenmiştir[236].

Belki de bu etkilenmenin neticesinde İnsan-ı Kâmil nazariyesinin ontolojik değil de daha çok antropolojik yönüyle yani kâmil insanın mahiyeti ve kemale ermenin yolları üzerinde duran[237] İbn Arabi'ye göre Allah alemi ruhsuz bir ceset olarak yaratmıştı. Emir, alem denilen aynanın cilalanmasını gerekli kıldı. Bundan dolayı âdem bu aynanın cilası ve bu suretin ruhu oldu.

Allah'ın, âdemi, alemi korumakla görevli bir halife kıldığını iddia eden İbn Arabi'ye göre içinde İnsan-ı Kâmil bulunduğu sürece alem, koruma altında olmuş olacaktır[238].

"Nihayet İbn Arabi'ye göre İnsan-ı Kâmil, Hakk'ın sırrını keşfeden varlıktır. Hem yaratılışın ve hem de varlığın gayesidir. Zira ilahi irade ancak onun vasıtasıyla tahakkuk edebilir. Eğer İnsan-ı Kâmil olmasaydı Allah bilinemezdi[239].

Allah insan-ı Kâmil'in dış suretini alemin hakikatlerinden, batınî çehresini ise kendi suretinden yaratmıştır[240]. Bu yüzden Allah onun gözü kulağı olurum dememiş, onun görme, işitme duyusu olurum demiştir. Böylece İbn Arabi'ye göre Allah, iki alanı birbirinden ayırmıştır.

---

[232] Afifi, **Makaleler**, s. 83.
[233] Afifi, **İslam'da Manevî Hayat**, s. 76.
[234] Afifi, **Makaleler**, s. 239.
[235] Afifi, s. 234.
[236] Afifi, s. 103, 104.
[237] Chıttıck, s. 208.
[238] İbn Arabi, **Fusûs**, s. 22- 24.
[239] Düzen, s. 215.
[240] İbn Arabi, s. 32.

İbn Arabi'ye göre hem Allah insan için, hem de insan Allah için ayna gibidir ve Allah'ın isimleri O'nun aynıdır. Burada Allah ile varlıkları arasında bir fark yokmuş gibi gözükmektedir. Bu, karışıklığa yol açabilecek bir durumdur ve çoğu kişi bunun anlaşılamayacağını iddia etmiştir. Oysa İbn Arabi'ye göre bu ilim, Allah hakkındaki en yüce ilimdir ve sadece peygamberlerin ve velilerin sonuncusuna verilmiştir. İbn Arabi şöyle devam eder; "Bu ilmi, Nebi ve Resûllerden görebilenler ancak Hatem-i nübüvvet olan Hazret-i Muhammed'in ışığıyla görürler. Velilerden görebilenler de ancak (onun mirasçısı olan) son velinin kandilinde müşahede ederler, hattâ Peygamberler, o ilmi ne zaman müşahede etseler ancak Hatem-i velâyet kandilinin ışığıyla görürler. Çünkü resûllük ve nebîlik yani şeriat kurmak keyfiyeti sona ermiştir. Velilik ise aslâ nihayete ermez. Kitap ile gönderilen peygamberler aynı zamanda velilerden olduklarından bahsettiğimiz ilmi ancak Hatem-i evliya ışığından alırlar. Şu hale göre onlardan aşağı mertebede bulunan veliler nasıl olur da bu ilmi o kaynaktan almazlar? Her ne kadar Hatem-i evliya, hükümde son peygamberin şeriatına bağlı ise de bu onun mertebesine eksiklik vermez[241]."

Bütün nebiler, ilimlerini son peygamber Hz. Muhammed'in ışığından almışlardır. Çünkü Hz. Muhammed'in hakikati yani ruhani vücudu, âdem su ile toprak arasındayken vardı.

Velilerin sonuncusu da âdem, su ile toprak arasındayken veli idi. Diğer veliler ise velilik şartlarını gerçekleştirip Allah'ın velî ve hamîd isimlerine mazhar olduktan sonra veli olabilirler[242].

4- SADREDDİN KONEVİ

Sadreddin Konevi (ö.1274), İbn Arabi'nin öğrencisi ve üvey evladıdır. Ondan eğitim almış ve birçok konuda ondan etkilenmiştir. Etkilendiği konulardan biri de İnsan-ı Kâmil nazariyesidir. Onun bütün öğretileri, İnsan-ı Kâmil etrafında dolaşır. Konevi'ye göre, genel varlık suretinin idarecisi, külli ruhtur ve onu ilim ile korur. Bu külli ruha, her durumda, beşeri mazhar gerekir ki, o da bazı yönlerinden adeta latife-i insaniye mahsus sır gibi olan, hakikatın ruhudur[243].

---

[241] İbn Arabi, s. 43, 44.
[242] İbn Arabi, s. 46.
[243] Sadreddin Konevi, **en-Nefehâtü'l-İlâhiyye**, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, 2002, s. 230.

İbn Arabi'nin ortaya koyduğu İnsan-ı Kâmil nazariyesini geliştiren[244]"Konevi'nin felsefesinde insan, hem hareket noktası hem de gaye olarak gösterilmektedir. Varlık dairesinde Allah başlangıç, insan ise bitiş noktasını teşkil etmektedir. Diğer yönden ideal insan, Allah'ın zât isimlerini keşfedebilen biricik yaratıktır. Çünkü o, uluhiyet sıfatları konusunda taakkul sahibidir[245]." "Mikrokozmoz olan insan, ilâhî isimler ile bu isimlerle isimlenen varlık mertebesi arasında "toplayıcı orta kitap" halinde yaratılmıştır. İsimler ve sıfatlarıyla daima tecelli eden Tanrı'yı müşahede edebilecek yegane varlık insandır. Bilgide mükâşefe mertebesinden sonra kendiliğinden tecelli eden nesnelerin hakikatlerini bilebilecek varlık, daimi olarak tecelliyi elde eden insandır. Bu da Konevi'ye göre İnsân-ı Kâmil yani ideal insanın kendisidir[246]."

Konevi'ye göre Allah, bütün kevni mertebeleri ve bunların hükümlerini birleştiren bir hakikatte kendisini görmek istediği için Hakikat-ı Muhammediye'yi yarattı. Hz. Peygamber de zat mertebelerini ve uluhiyet hükümlerini içeren bu mertebede kendini görür[247].

Konevi'ye göre ilk akıl ve kâmiller, varlığı en kâmil şekilde kabul eden ve kendisinde imkan hükümleri en az bulunan mahiyetlerdir. Bu nedenle bunların ilmi daha doğru ve daha çoktur. Kâmiller, varlık ve mertebe dairesinin ortasında bulunurlar ve vücub ve imkanı kendilerinde birleştirirler. Kâmillerin dışındaki insanlar ise kâmillere yakınlık ve uzaklıklarına göre bu hükümleri kendilerinde birleştirirler[248].

İsmail Yakıt'a göre İbn Arabi, İnsan-ı Kâmil konusunun daha çok metafizik yönüyle, Konevi ise bilgi problemi açısından ilgilenmiştir[249].

5- MEVLANA

Mevlana (ö.1273), İbn Arabi'nin ortaya koyduğu ve Sadreddin Konevi'nin geliştirdiği İnsan-ı Kâmil nazariyesine aşk ve sevgi unsurlarını da ekleyerek işlemiştir. Onun İnsan-ı Kâmil düşüncesi evrenseldir ve insanı fizik, metafizik gibi bütün yönleriyle ele alır.

İnsanın manevi yönüne daha çok önem veren Mevlana, insanı hayvandan farklı kılan şeyin akıl olduğu düşüncesindedir. İnsan hem fizik hem de metafizik bir varlık

---

[244] Yakıt, s. 49.
[245] Yakıt, s. 31.
[246] Yakıt, s. 32.
[247] Konevi, s. 141.
[248] Konevi, s. 148.
[249] Yakıt, s. 32.

olmasına rağmen ideal mahiyetini ancak manevi tarafında bulabilir. İnsanın manevi tarafı da Mevlana'nın "can" dediği kalp ve ruhtur.

Mevlana'ya göre insan bu dünyada, geldiği ulvi alemin hasretini çekmekte ve bu alemdeki varlığının nedenini aramaktadır. Aradığı cevabı bulabilen de kendi varlığından geçen, gerçek varlıkla var olan İnsan-ı Kâmil'dir. Mesnevisinde de İnsan-ı Kâmil'i, gerçek vatanı olan kamışlıktan koparılmış ve devamlı surette orayı anan ney ile sembolize eder.

Mevlana'ya göre Allah'ın sıfatlarının yansıdığı İnsan-ı Kâmil, aynı zamanda kâinatın var olma sebebidir ve Allah'ın -kendine yetse de- görülmek ve bilinmek isteğini gerçekleştirdiği aracı varlıktır.

İnsan-ı Kâmil, kendi öz benliğini ve ideal mahiyetini bulan ve ona göre hareket eden insandır. Fakat hareketlerinde Kur'an ve sünneti rehber edinmelidir. Kendini bulan insan, hem âşık hem de ma'şûktur. Yani hem Allah'ı seven hem de Allah'ın sevdiği kişidir[250].

Hz. Peygamber, İnsan-ı Kâmil'in en mükemmel örneğidir ve her devirde onun bir temsilcisi vardır. Bu temsilciler Allah'ın bir görünümü, yaratılışın meyvesi ve gayesidir. İnsan, var oluş gayesine ancak İnsan-ı Kâmil olan bu temsilcilerin eli ve rehberliğiyle ulaşabilir[251].

6- AZİZ NESEFİ

Varlık anlayışı vahdet-i vücud olan Aziz Nesefi (ö.1300), bunu nur ve zulmetle anlatır. Varlık, zahiri ve batını ile tektir ve nurla doludur. Bu nur da Allah'ın zatıdır. Allah kendini görmek isteyince tecelli etti ve cemalini yani isim, sıfat ve fiillerini gördü[252].

Nesefi'ye göre Allah'ın ilk yarattığı şey cevherdir. Buna aynı zamanda ilk cevher, en büyük alem, izafi ruh, külli akıl, Ruh-ı a'zam ve Ruh-ı Muhammedi de denir. Bu cevher, oldukça şerefli ve latiftir. İnsanı Allah'a yaklaştırır ve insanın O'ndan feyz almasını sağlar. Allah, bu cevherle insanlara hitap eder[253] ve diğer bütün varlıkları da bu

---

250 Yakıt, s. 33-49.
251 Yaşar Nuri Öztürk, **Mevlana ve İnsan**, İstanbul, 1993, s. 116- 118.
252 Nesefi, **İnsanın Aslı ve Ruhlarla İlişkisi**, çev. Mahmut Sadettin Bilginer, İstanbul, 1975, s. 53.
253 Nesefi, s. 13.

cevher aracılığıyla yaratır[254]. Nesefi'nin ruh da dediği bu cevher, bütün alemi kaplayan ve aleme hayat veren, idare ve tasarruf sahibi ve alemin batınıdır[255].

"*İzafi ruh, öyle bir ruhtur ki, alemi kaplamıştır. Bil ki, alem bu izafi ruhtan meydana gelmiştir. Öyle ise izafi ruh alemlere verir, onun için zahiri (dış görünümü) cisimler alemidir ki mülktür. Batını, gizli olan sırrı da alemin hayatıdır ki melekuttur. Ve batın olan bu gizli sır izafi ruhtur ki alemin batınıdır, yani görünmeyen gizli olan sırrıdır. İdare ve tasarruf eden olup, onların hepsini tedbir eyler, birçok yardımcıları vardır. Onlardan her birini bir işe tayin etmiştir, cümlesi daima kendi işleriyle uğraşırlar. Mesela bunlardan felekler, yıldızlar, unsurların hepsi izafi ruhun yardımcılarıdır. Yani izafi ruhun tecellisinde olan "Abâi ümmehat" devamlı tecellidedir ki, bunlardan maden, bitki, hayvanlar (mevâlidi selâse) meydana gelmektedir*[256]."

Akl-ı evvel, Allah'ın sıfat ve isimlerinin mazharıdır. Hayat, ilim, irade, kudret, işitme, görme, konuşma akl-ı evvelin sıfatlarıdır. İcad, yaşatma ve öğretme akl-ı evvelin fiilleridir[257].

İlk Akıl, varlık ağacının tohumu, insan da meyvesidir. İnsan ancak İlk Akl'a ulaşınca tamam olur. Varlığı bir daire olarak düşünürsek insan ilk akla ulaşınca daire tamamlanır. Bu da ilk aklın hem başlangıç hem de son olduğunu gösterir[258].

Başlangıç olan ilk akıl, Allah'ın ilk olarak yarattığı varlıktır. Sonra da bütün varlıklar bu akıl (Aziz Nesefi'nin Hz. Muhammed'in ruhu dediği) vasıtasıyla yaratılmıştır. Nesefi bunu söylerken de Hz. Muhammed'e ait olduğunu ifade ettiği "Allah ilk önce ruhumu yarattı, sonra bütün yaratıkları ruhumdan yarattı."[259] hadisini delil olarak getirir[260].

Ayrıca Nesefi, Hz. Muhammed'in ruhu için genellikle İlk Akıl ifadesini kullanmıştır. Çünkü ona göre ikisi de aynı anlamdadır. Nesefi ve mutasavvıflar, Ruh-ı Muhammedi kavramıyla Hz. Muhammed'in tarihi şahsiyetini değil, onun hakikatini kastetmişlerdir[261].

---

[254] Düzen, s. 124.
[255] Nesefi, s. 25.
[256] Nesefi, s. 25.
[257] Nesefi, **İnsan-ı Kâmil (Tasavvufta İnsan Meselesi)**, çev. Mehmet Kanar, İstanbul, 1990, s. 103.
[258] Nesefi, s. 42.
[259] Aclunî, Keşf al-Hafâ, C.1. s.265.
[260] Düzen, s. 124.
[261] Düzen, s. 134.

Nesefi'ye göre insanın Ruh-ı Muhammedi'ye yani ilk akla ulaşabilmesi için riyazet ve çaba ile kendini saflaştırmalı ve ilmini arttırmalıdır. Böylece ilk akıldan feyz alabilir. İlk akıl, insanla Allah arasında vasıtadır. Nesefi'nin dediğine göre ilk aklı aşıp Allah'la aracısız konuşulabileceğini iddia edenler de vardır. Bu, insanlık mertebelerinin en sonuncusudur. Bu mertebeye İnsan-ı Kâmil ulaşabilir. Bu mertebeye ulaşan İnsan-ı Kâmil'e mülk, melekût, ceberût ve baştan beri hiçbir şey ona örtülü kalmaz, her şeyin bütün hikmet, tabiat, özellik ve hakikatini olduğu gibi bilir ve görür. Uyanıkken bile peygamber, veli ve meleklerle konuşabilir. Alemdeki diğer insanlar bu makama ulaşan İnsan-ı Kâmil'den, hayattayken ya da ölümünden sonra yardım isteyebilir. Çünkü akıl ve nefislerin bu dünyada etkili olduğu gibi o da etkilidir[262].

İnsan-ı Kâmil, şeriat, tarikat ve hakikatte tam olan insandır. İyi sözlere, iyi hareketlere, iyi ahlâka ve bilgiye sahiptir. Saliğin görevi bu dört şeyi geliştirmek ve kemale erdirmektir. İnsan-ı Kâmil, insanları doğruya ve güzele davet eder, Allah'a çağırır. Onlara dünyanın geçiCîlîğini ve ahiretin ebediliğini anlatır.

İnsan-ı Kâmil, ilim ve ahlâk yönünden mükemmel olsa da kudreti yoktur ve murad yönünden eksiktir. Bu nedenle her şeyi terkedip hür olmuştur.

Eğer kâmil insan şu sekiz şeyde mükemmel olursa hür kâmil insan (Kâmil-i âzâd) olur. Bunlar iyi sözler, iyi davranışlar, iyi ahlâk, bilgi, terketme, uzlete çekilme, kanaat etme ve meçhulluktur. Bunlardan sadece ilk dört vasfa sahip olanlar kâmildir fakat serbest değildir. Sadece son dört vasfa sahip olanlar ise serbesttir ama kâmil değildir[263].

İnsan-ı Kâmil, daima alemde vardır ve tektir. Bilginlerin sayısı çok olabilir fakat İnsan-ı Kâmil'in sayısı birdir. Eğer İnsan-ı Kâmil bu dünyadan giderse yerine onun mertebesine ulaşan başka biri gelir[264]. Ayrıca bütün insanların kemâle ermesine gerek yoktur. Bütün insanlar kemale ulaşırlarsa Allah'ın isim, sıfat ve fiilleri zahir olmadığı gibi alemin düzeni de bozulur. Bu yüzden her insanın bir işe istidâtı yani nuru kabul etme potansiyelinin olması gerekir.

Kâmil insan, dünyayı gösteren ayna ve Allah'ın sıfatlarının mazharıdır. Mevcudatta ondan daha bilgili ve daha yücesi yoktur. Çünkü o, en yücesinden en

---

[262] Nesefi, s. 106, 107.
[263] Nesefi, s. 14-16.
[264] Nesefi, s. 14.

alçağına kadar bütün varlığın özüdür. Melekler, ruhani varlıklar, kürsü, gökler ve yıldızların hepsi onun hizmetkârıdırlar ve onun işlerini yoluna koyarlar[265].

İnsan-ı Kâmil olma yolundaki saliğin işi, Allah'ın sıfatlarını bilip görmektir. Allah'a ulaşınca yaptığı riyazet ve mücahedeler de biter. Artık Allah'ın "Ben onun kulağı, gözü, eli ve diliyim. Benimle duyar, benimle görür, benimle tutar ve benimle konuşur." dediği makama ulaşmıştır. Daha önce akıl nuruyla hareket eden salik burada Allah'ın nuruyla gider. Çünkü aklın bu mertebede işi bitmiştir. Saliğin önündeki aydınlık ve karanlık bütün perdeler kalkar, böylece Allah'ı görür ve bilir[266].

7- ABDULKERİM CÎLÎ

Abdulkerim el-Cîlî (ö.1417), İnsan-ı Kâmil nazariyesini derli toplu ele alan ve onu sistematize eden kişidir. O'nun İnsan-ı Kâmil görüşü varlık görüşüyle bağlantılıdır ve varlık görüşünden İnsan-ı Kâmil nazariyesini oluşturmada faydalanır.

Cîlî'nin varlık anlayışında Allah'ın, taayyün ve tenezzülü üç aşamada gerçekleşir. Birinci mertebe Allah'ın zatının bütün nisbet, izafet, sıfat ve isimlerden münezzeh olduğu ahadiyet mertebesidir. İkinci mertebe zata gaib zamiri "hüve" ile işaret edildiği hüviyet, üçüncü mertebe de Allah'ın varlıklar suretinde zuhur ettiği enniyet mertebesidir.

Bu son mertebede Allah'ın en mükemmel mazharı insandır. Allah, insanı kendi suretinde yaratmış[267], isim ve sıfatlarını müşahede ettiği ayna olmuştur. Diğer varlıklar Allah'ın sadece bir ismi veya bir sıfatını yansıtabildiği halde insan O'nun birbirine zıt bütün isim ve sıfatlarını yansıtabilir[268]. Yansıtabilir diyoruz çünkü bu özellik bütün insanlarda bil-kuvve olduğu halde bunu gerçekleştirebilen sadece İnsan-ı Kâmil'dir[269]. O da Hz. Muhammed'dir. Onun mükemmelliğinin delili de sözleri, fiilleri ve halleridir. Başka isimlerle anılan ve kendilerine İnsan-ı Kâmil denilen diğer nebi ve veliler ise sadece Hz. Muhammed'in halifeleridirler[270]. Bu halifelerden halkın eğitim ve hidayeti için çalışanlar Hz. Muhammed'e risâlet makamı itibariyle, eğer halkın eğitim ve hidayetiyle meşgul olmuyorsa o zaman da nübüvvet makamı itibariyle nâib olmuş olur.

---

265 Nesefi, s. 113.
266 Nesefi, s. 133-134.
267 Cilî, s. 380.
268 Cilî, **Giriş**, s. 16.
269 Cilî, s. 379.
270 Cilî, s. 372.

Yeryüzünde bunlardan bir tek kişi kalsa din zevale uğramaz[271]. Bu halifeler Allah'ın isim ve sıfatlarının zuhur mahallidir. Cîlî burada "mahal" tabiriyle hulûl, teşbih, cihet gibi şeyleri kastetmediğini özellikle vurgular[272].

O'na göre Allah, İnsan-ı Kâmil'in aynası olduğu gibi, İnsan-ı Kâmil de Allah'ın aynasıdır. Çünkü Allah, isim ve sıfatlarını İnsan-ı Kâmil'de görmeyi ve göstermeyi kendi kendine zorunlu kılmıştır. Cîlî, bu görüşünü Ahzab suresi 73. ayetten çıkardığını iddia etmektedir[273].

Cîlî, Allah'ın isim ve sıfatlarının insanda tecelli etme aşamalarını şöyle açıklar; Birinci aşamada, kişi veya salik ilahi isimlerin tecellilerinin mazharı olur. Bu tecellilerin altında fani olan salik, Allah'ın kulda ve bütün varlıklarda tecelli ettiğini görür. İkinci aşama, kulda Allah'ın sıfatlarının tecelli etmesidir. Burada Allah kulun varlığını siler onun yerine sıfatlarının tecelli edebileceği zatından bir latife ikame eder. Üçüncü aşama İnsan-ı Kâmil'in Allah ile zati birliğini idrak ettiği zatî tecellilerin olduğu aşamadır. Böylece kişinin miracı sona ermiş olur[274].

Cîlî'nin İnsan-ı Kâmil anlayışının daha çok tasavvufi boyutuna değindik. Konunun metafizik boyutuna geldiğimizde ise Hıristiyanlığın İsa imajıyla benzerlik gösteren bir anlayışla karşılarız. Öyle ki İslam dünyasındaki vahdet-i vücut görüşüne sahip mutasavvıfların, Hıristiyanlıktaki İsa imajına alternatif bir insan-ı kâmil düşüncesi geliştirdiklerini söyleyebiliriz. Fakat bu iki kültürün ortaya koydukları nazariye birbirlerine benzedikleri kadar bir o kadar da farklılık gösterir. Hıristiyanlığın İnsan-ı Kâmil nazariyesinde teslis inancından kaynaklanan problemler ortaya çıkmıştır. Cîlî ise nazariyesini oluştururken İslam'ın temel inanç esaslarıyla ters düşmemek için gereken hassasiyeti göstermiş ve sonuçta o, aynı problemlerle karşılaşmamış, nazariyesini makul bir şekilde ortaya koymaya çalışmıştır[275]. Elbette o da herkes gibi logos ve Hıristiyanlığın İsa imajı gibi birçok görüş ve inançtan etkilenmiştir. Fakat sadece yabancı kaynaklı doktrinlerden değil, Kur'an, Sünnet, Hallac ve İbn Arabi gibi yerli

---

[271] Cilî, s. 460.
[272] Cilî, s. 458.
[273] Cilî, s. 381. (Ahzab 73. ayette "Biz emaneti göklere, yere ve dağlara arz (ve teklif) ettik de onlar bunu yüklenmekten çekindiler, bundan endişeye düştüler. İnsan (a gelince, o tuttu) bunu sırtına yükledi. Çünkü o, çok zulümkâr, çok cahildir." buyrulmaktadır.)
[274] Cilî, **Giriş**, s. 17,18.
[275] Kartal, s. 270.

kaynaklardan da faydalanmıştır. Bunu yaparken de taklitten çok kendine özgü bir nazariye oluşturmayı başarabilmiştir[276].

Cîlî'nin İnsan-ı Kâmil nazariyesinde Kalem-i a'lâ ile ilk akıl kavramları aynı şeydir[277]. Bu kavramlarla kastettiği şey metafizik anlamdaki İnsan-ı Kâmildir. O, insan-ı kâmilin "Ruh" adlı bir melek olduğunu ve bu meleğe tasavvufta Hakk-ı Mahlûk ve Hakikat-ı Muhammediyye dendiğini ifade eder.

Cîlî'ye göre Allah, bu meleğe kendisine baktığı gibi bakmış ve onu kendi nurundan yaratmıştır. Alemi de ondan yaratmıştır. İsimlerinden biri de Emrullah olan bu melek, varlığın en şereflisi, güç ve kudret, menzil ve derece itibariyle varlığın en yükseğidir. Bundan öte melek yoktur. Allah, varlığın değirmenini bu melek üzerinde devrettirmiştir ve o meleği, mahlukat feleğinin kutbu yapmıştır[278].

Cîlî'nin, akl-ı evvel dediği İnsan-ı Kâmil hakkındaki şu ifadeleri de bize onun nazariyesiyle ilgili bir fikir verebilir: "Akl-ı evvel, vücudda ilm-i ilahinin teşekkül mahallidir. 'Kalem-i a'lâ' da ta'bir olunan budur. İlm-i ilahi, akl-ı evvelden levh-i mahfuza nazil olduğu için, akl-ı evvel, levh-i mahfuzun icmali, levh-i mahfuz onun tafsilidir. Belki akl-ı evvel, ilm-i icmal-i ilahinin tafsili olup, levh-i mahfuz o ilmin mahall-i taayyünü, mahall-i tenezzülüdür[279]."

8- ERZURUMLU İBRAHİM HAKKI

Erzurumlu İbrahim Hakkı, ansiklopedik eseri Marifetname'de alemin yaratılışını şöyle anlatır; "Allah Teala Hazretleri, birlik mertebesinde gizli bir hazineyken, tanınmayı ve bilinmeyi istemesi ve sevmesiyle, ruhlar ve cesetler alemini yaratıp, kendi rahmetinin güzelliğini, celal ve azametini, bağış ve nimetini, sanatının çeşitliliğini ve hikmetinin sırlarının göstermeyi diledikte; bütün yaratıklarından önce yokluğun sırrından pırıl pırıl cevheri vücuda getirmiştir. Bazı rivayetlere göre, kendi nurundan oldukça hoş ve büyük bir cevher var edip, ondan kâinatın tümünü derece derece ve düzenli biçimde ortaya çıkarmıştır. Buna, ilk cevher, nur-u Muhammedi, Levh-i mahfuz, akl-ı kül, izafi ruh diye adlandırırlar ki, bütün ruhların ve cesetlerin başlangıcı ve kaynağı bu cevherdir. Çünkü hak Teâla muhabbetle o cevhere bir bakmıştır; o anda cevher, utancından eriyip su gibi akmıştır, halis özü üstüne çıkmıştır. O özden ilk külli

---

[276] Kartal, s. 273.
[277] Cilî, s. 268.
[278] Cilî, s. 278, 279.
[279] Cilî, s. 297.

nefsi yaratmıştır. Sonra meleklerin ruhlarını, peygamberlerin ruhlarını, velilerin ruhlarını, âriflerin ruhlarını, âbidlerin ruhlarını, müminlerin ruhlarını, kâfirlerin ruhlarını, cinlerin ruhlarını, şeytanların ruhlarını, hayvanların ruhlarını, bitkilerin ruhlarını, tabiatların ruhlarını sırasıyla yaratmıştır"[280].

İbrahim Hakkı, bir hadise dayanarak da Allah'ın akıldan daha fazla sevdiği bir şey yaratmadığını, bunun için de aklın, ruhun esas kaynağı olduğunu ve her şeyi kuşattığını söyler[281]. O'na göre külli aklın, alemin bütün cüzlerine lütuf, ihsan ve feyzi süreklidir. Allah külli akılla bilinir, onunla kendisine ibadet edilir, kullarını süsler, dostlarını ihya eder, meneder ve verir, terbiye ve hidayet eder, hitap ve itap eder ve onunla alemler yaratır.

Bu külli akıl, her şeyden öncedir ve faziletlidir. Hak katında sevgili ve yakındır. Bütün cihanın dayanağıdır. İnsan ruhunun başlangıcıdır.

Külli akıl, izafi ruhtur. İzafi ruh, büyük bir cevherdir ve alemin cüzlerini kuşatıcıdır. Dış tavırları, görünen cisimlerin düzenidir. Külli akıl, nefslerin işlerini tedbir eder, bütün yağmurları ve rızıkları yaratır ve Allah'ın takdiriyle paylaştırır[282].

İbrahim Hakkı'nın yaratılışı anlatırken kullandığı kelime ve kavramlara dikkat edildiğinde, O'nun da İnsan-ı Kâmil konusunda, kendinden önceki birçok düşünür ve mutasavvıflardan etkilendiği görülür. Allah'ın bütün yaratıklardan önce yokluğun sırrından bir cevher yaratması, bu cevherin bütün ruh ve cesetlerin kaynağı olması, kâinatın bu cevherden derece derece ve düzenli bir biçimde çıkması (südur nazariyesi) ve bu cevherin külli akıl, ilk cevher, nur-u Muhammedî, izafi ruh ve Levh-i Mahfuz olarak adlandırılması bunun göstergesidir. Mutasavvıf ve düşünürlerin yanında hadis gibi İslami kaynaklara da başvurmayı ihmal etmemiştir.

9- HACI BAYRAM VELİ

Hacı Bayram Veli'nin, İnsan-ı Kâmil hakkındaki düşünceleri için Yaşar Nuri Öztürk'ün özel kitaplığındaki Hacı Bayram Veli'ye (1429) ait İnsan-ı Kâmil Risalesinin sadeleştirilmiş halinden ilgili bölümüne bir göz atmak yeterli olacaktır: "…Yaratıcı daha sonra Berzah (iki şeyi birleştiren ortam) sırrının benliğinde taşıyan kâmil insanı iki yüzlü olarak yarattı. Onun bir yüzü zahir, bir yüzü batındır. Batın yüzü zata mazhar, isimlere ve sıfatlara kaynaktır. Zahir yüzü alemde ve alemin şekillerinde ortaya çıkan

---

280 Erzurumlu İbrahim Hakkı, **Marifetname,** çev. Ahmed Davudoğlu, C.1, İstanbul, 1981, s. 24, 25.
281 Hayrani Altıntaş, **Tasavvuf Tarihi,** Ankara (trs.), s. 149.
282 E. İbrahim Hakkı, C. 2, s. 569, 570.

ilahi isimlere form olmaktadır. Batını vahdet (birlik), zahiri kesrettir. Batını Hak, zahiri halktır onun…[283]"

10- ALEVİLİK VE BEKTAŞİLİK

İnsan-ı Kâmil, tasavvufta olduğu gibi Alevilik ve Bektaşilik'te de ideal insan modelidir. O, dört kapı, kırk makamı yaşamış olan insanı simgeler. Bunun yanında metafizik anlamdaki insan-ı Kâmil anlayışını da bu geleneklerde görmek mümkündür**.**

Örneğin, 16. yüzyılda, Ali'nin yaratılıştan önce var olduğunu, Tanrı ile eşit varlık ortamında olduğunu söyleyen ozanlar vardır. Bu ozanlardan Nemâyi, mealen şöyle der: "Bu yeryüzü, bu ol denince yaratılan gökyüzü yokken, gün gibi pırıl pırıl görünen ışık sensin ey Ali[284]." Kimi Alevilere göre ise Ali, Tanrının göründüğü İnsan-ı Kâmildir[285].

Anadolu'da, İslam'ın gelişinden sonra logos düşüncesinin gelişmesine katkıda bulunan gruplardan biri de Hurufi'lerdir. Hurufiler, İran'da barınamayınca Anadolu'ya gelmiş ve Hacı Bektaşi Veli tarikatına sığınmışlardır. Bektaşi inançlarının oluşmasına ve logos düşüncesinin Anadolu'da bir din felsefesine dönüşmesine yardımcı olmuşlardır. Hurufilere göre Tanrı gizli bir hazinedir. Varlığı ve özü sesten oluşur. Sesin ortaya çıkması ile de evren oluşmuştur. Tanrı, kendini insanın yüzünde göstermiştir. İnsanı Tanrı'dan ayıran ise kelam yani sözdür[286].

Yine Hacı Bektaş Veli'ye bağlı, Hüseyniler kolundan olan Kubat da "Hz. Ali'yi felsefenin südur teorisindeki ilk akıl ve faal akılla özdeşleştirmekte, onları Ali'nin şahsında birleştirmektedir. Ali, Tanrı'yla birliktedir ve var oluştan öncedir. Var oluş sırasında o etkin bir role sahiptir. Ayrıca Ali, varlığın birliği fikrindeki "tecelli" niteliklerini almış görünmektedir. Başka bir deyişle Hak onda tecelli etmektedir. Çünkü O, bin bir tonda ortaya çıkmakta, fizik ve metafizik alemde var olabilmektedir. İnsan suretinde varolduğunda ise Hak Muhammed'le aynı özü taşımakta, diğer nitelikleriyle onu aşmaktadır."[287]

11- DÜRZİLER

Dürziler, Hakim Biemrillah'ın uluhiyetine ve onun yaratttığı ulvi varlıklar hiyerarşisine inanırlar ve kendilerinden önce gelmiş olan bütün dini inanışları

---

[283] Öztürk, s. 54.
[284] İsmet Zeki Eyüboğlu, Alevilik-Sünnilik –İslam Düşüncesi-, Der Yayınları, 1989, s. 77
[285] Eyüboğlu , s. 116.
[286] www.arkeoloji2000/sureklilik.htm, 03.12.2005
[287] www.hbektas.gazi.edu.tr, 03.12.2005

reddederler. Dürziliğin etkilendiği kaynaklar; tercüme faaliyetleriyle felsefenin birçok görüşünü alan islam felsefesi, Şiilik ve İsmaililik'tir. Tabi bunlar da Yeni Eflatunculuk ve Hermetik Felsefe'den etkilenmişlerdir.

Özellikle Yeni Eflatunculuktaki Tanrı anlayışı, birçok akımı etkilemiştir. Bunun Dürzilikteki yansıması da Hakim Biemrillah'ın Tanrı olarak kabul edilmesi ve Hamza bin Ali'nin de Tanrı'nın yarattığı ilk cevher olmasıdır. Felsefede ilk akıl denilen bu ilk cevherden evren ve diğer tüm varlıklar yaratılmıştır[288].

Hamza bin Ali'nin yaratılan ilk cevher olması, ona yaratıkların en onurlusu ve Allah'ın elçiliği payesi verilmesine neden olmuştur. Allah'ın öz nurundan yaratıldığı için kendisine dünya ve ahiret işlerini yönetmek, ceza ve ödül vermek gibi önemli görevler verilmiştir. Ayrıca imamların üstü olup sıradan bir beşer gibidir. Fakat karısı ve çocukları yoktur. O, sebeplerin sebebi ve külli akıldır.

Külli akıl olan Hamza bin Ali'nin konumunu anlamak için Dürzilik'teki hiyerarşiyi bilmek gerekir. Öncelikle Dürzilikte Tanrısal emirleri öğreten ve yayanlara "Hudud" denir. Hudud'un başı Hamza'dır ve onunla birlikte hududların sayıları beşe ulaşır. Bunlara "vezir " de denir.

Hududlar, aslında dinin önderleri diye adlandırılır ve bunlar beş tanrısal ilkeyi temsil eder. Bu tanrısal ilkelerin ilki, erkek ilkedir ve külli akıldır. Temsilcisi Hamza bin Ali'dir. İkinci ilke, külli ruh'tur (nefs). Dişi olan bu ilkeyi de İsmail bin Muhammed, temsil eder. Bu iki ilkeden de Muhammed bin Vehb'in temsil ettiği Söz (Logos) türemiştir[289].

Dürzilikteki yaratılış düşüncesi, İsmaililikten alınmıştır ve aşağı yukarı onlarınkiyle aynıdır. Buna göre her şeyin kaynağı Allah'tır. Allah, bu alemle doğrudan temas kurmayacak kadar yüce ve münezzeh olduğu için, yaratma Külli akıl aracılığıyla gerçekleştirilmiştir. Külli Akıl, Allah'ın iradesiyle O'nun saf nurundan yaratılmıştır. İnsan-ı Kâmil'de olduğu gibi Külli akıl, her şeyin kaynağı ve sebebi kılındı. Ayrıca Külli Akıl, insanların rehberi, gerçek bilginin çıktığı bir kaynaktır. İbn Arabi'nin varlık mertebelerindeki ilk akıl gibi o, herşeyi kapsayan akıldır ve bütün varlıklardan önce gelen ilk varlıktır. O, başlangıçtır, sondur, herşey ondan çıkar ve ona döner.

---

288 Ahmet Bağlıoğlu, "*Dürziliğin Dini ve Felsefi Arkaplanı"*, **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** Elazığ, 2003, s. 215-218.

289 www.hermetics.org/Druziler, 03.12.2005

Dürzilikte metafizik anlamdaki Külli Aklın bir de tasavvufi yönü vardır. Dürziliğe göre cennete girmek ancak ona itaat etmekle ve onun sevgisiyle mümkündür. Ona isyan ve muhalefet edenler ise cehenneme gideceklerdir. Ayrıca Külli Akıl, kulların Allah'a ulaşabilmeleri için vasıta kılınmıştır[290]. Yani cennete yahut cehenneme girmek Külli Akl'a itaat ya da ona isyana bağlıdır. Bu düşünce, İslam dininde Hz. Muhammed'in varlıklar arasındaki yeri ve Allah katındaki değerini hatırlatır mahiyettedir.

Dürzilikte bir de Külli Akl'ın nurundan yaratılan Külli Nefs vardır. Külli Nefs, tüm yaratılmış varlıkların ortaya çıkış sebebidir. Daha sonra Akl ve Nefse yardımcı olacak nurani bir varlık zuhur etmiştir. Hamza b. Ali bu varlığa Kelime adını vermiştir. Kelime, logos gibi tüm varlıkların hayat ilkesi, evrendeki ahenk, ölçü ve düzenin kaynağı, her şeye yayılan bir nurdur[291].

Dürziliğin yaratılış düşüncesi birçok din ve kültürün sentezinden oluşmuştur. Bu sebeple olacak Dürzilikte İnsan-ı Kâmil'in işlevlerini gören, bu işlevlerin paylaştırıldığı üç ayrı varlık ortaya çıkmaktadır. Aslında bu varlıklara verilen isimler İslam düşüncesinde İnsan-ı Kâmil'in çeşitli yönlerine işaret etmek maksadıyla kullanılmaktadır. Bu nedenle bizim anladığımız anlamda İnsan-ı Kâmil, şudur demek çok zordur. Ancak İnsan-ı Kâmil, bu üç varlığın toplamıdır denilebilir.

C) MODERN DÜŞÜNCEDE İNSAN-I KÂMİL

Günümüzde, özellikle fizik bilimindeki gelişmeler neticesinde birtakım düşünür ya da bilim adamları ortaya çıkmıştır. Aynı bulgulardan yola çıkan bu bilim adamları elde ettikleri bulguları farklı şekillerde anlamlandırmışlardır. Kendi dünya görüşlerinin de etkisiyle kimisi bu bulguların sonucunu İnsan-ı Kâmil olarak, kimisi de İnsan-ı Kâmil demese de evrenin bir bilinci olarak, kimisi de tamamen fizik kuralları olarak değerlendirmiştir.

Ne şekilde değerlendirilirse değerlendirilsin bütün bilim adamı ve düşünürlerin hareket noktası eskiden olduğu gibi aynıdır. O da evrenin, varlığın ilk ilkesidir. Bu konu, hatırlayacağımız gibi Antik Yunan'da tabiat filozoflarına kadar gider. Hatta Thales'in, "Her şeyin kendisinden oluştuğu temel bir töz, bir kök eleman nedir?" sorusu, bunun ilk ifadesi sayılır. Ondan sonra Anaximondros da evreni dolduran bir ana madde olduğunu ve bu maddenin de sonsuz, değişmez, öncesiz ve sonrasız bir nitelik

---

[290] Ahmed Bağlıoğlu, **İnanç Esasları Açısından Dürzilik**, Ankara, 2004, s. 166.
[291] Bağlıoğlu, s. 167.

taşıdığını söyler. Ona göre bu madde başka biçimlere dönüşerek, ayrı ayrı tözlere dönüşebilir[292]. Anaximenes, ilk ilkenin nefes ve hava, Herakleitos da oluşmanın önemli olduğunu söyler. Ona göre dünya, hem bir şey hem çok şeydir ve bütünün birliğini, karşıtlar arasındaki gerilim sağlar[293].

Dünya ya da evrenin ana maddesi ile ilgili görüş bildiren diğer filozoflardan Leukippos ve Demokritos'tur. MaddeCîlîğin temel kavramı olan atom düşüncesini ilk olarak ortaya atan kişilerdir[294].

W. Heisenberg, Anaximondros ve Herakleitos'un düşüncelerini modern fiziğe çok yakın bulur. Ona göre de evreni, enerji ya da kısaca madde denilebilen evrensel bir ana maddeye indirgeyebiliriz. Ki modern fizikteki gelişmeler de bize bunu göstermiştir[295].

Örneğin Herakleitos'un "ateş"i yerine "enerji" kelimesini kullanırsak Herakleitos'un düşünceleriyle günümüz modern biliminin bulguları birebir örtüşür.

Bir töz olan enerji, tüm atomların ve tüm şeylerin oluştuğu maddedir. Bu madde, hareketi, değişmeyi yaratan kuvvete de sahiptir. Evrendeki tüm değişimlerin nedeni olarak da görülebilen enerjinin, toplam niceliği değişmez ve o, aynı zamanda harekete, ısıya, ışığa ve gerilime dönüşebilir[296].

Maddenin en küçük parçasına ulaştığımız zaman, onun normal davranış sergilemediğini görürüz. Çekirdeğin etrafında dönen küçük bir küre olduğunu düşündüğümüz elektron, hiç de sandığımız gibi değildir. Elektron çoğu zaman parçacık özelliği göstermesine rağmen, en, boy ve derinlik gibi ölçümlemelere gelmez. Bu da bilim adamlarını elektronun hem parçacık hem de dalga özelliği gösterdiği keşfine götürmüştür. Bu iki özelliği gösteren şeylere "kuanta" diyen fizikçilere göre bu, evreni oluşturan şeydir.

İlk bakışta, elektronların tek başlarına olan hareketleri gelişi güzel gibi görünür fakat yapılan deneyler, onların çoğu kez anlamlı ve organizeli hareket ettiklerini göstermiştir. Ünlü fizikçi Bohm, bu durum karşısında etkilenerek elektronların, canlı özellikleri gösterdiğini ifade etmiştir. Araştırmalarını da parçacıkların diğer parçacıklarla birlikte hareket ettiği tezi üzerine yoğunlaştırmıştır. Ona göre her elektron,

---

292 W. Heisenberg, **Fizik ve Felsefe**, çev. M. Yılmaz Öner, ER-TU yay, İstanbul, 1976, s. 36-38.
293 W. Heisenberg, s. 41.
294 W. Heisenberg, s. 36.
295 W. Heisenberg, s. 40.
296 W. Heisenberg, s. 42, 43.

diğer elekronların hareketlerini biliyor gibi hareket ediyordu. Yani atomaltı parçacıklar bağımsız değildi. Hatta görünmez her şeyi düzenleyen ve organize eden bir sistem, bir bilinç vardı.

Bohm'la aynı fikirde olan Ahmet Hulusi de bilincin her maddede derece derece, gizli ve açık olarak mevcut olduğunu söyler ve şöyle devam eder; "Düşünülen şeyi eyleme geçirmek, aklın en önemli özelliklerindendir. Böyle bir şeyi elektronda da görmekteyiz. Bu nedenle evrende, canlı-cansız ayrımı anlamsızdır. Hareketli ve hareketsiz maddeler ayrılamayacak kadar iç içedir ve yaşam da evrenin bütünlüğü içinde sarmalanmıştır. Bilincin, yaşamın ve gerçekte her şeyin evrenin dokusunu oluşturması, şaşırtıcı sonuçlar verir…Prensipte, geçmiş ve gelecek, uzay ve zamanın, küçük bir kıvrımında yer almaktadır. Aynı şekilde, vücudumuzdaki her hücre, tüm kozmosu içerir. Her yağmur damlası ve her yaprak da…Bohm ve Prıbram'ın görüşleri birleştirilince; dışarıda bir dalgalar ve frekanslar okyanusu varken, beynimiz bunları gördüğümüz maddelere, taşlara ve dünyamızı meydana getiren şekillere çeviriyordu[297]."

Oysa bu çokluğa elektron mikroskobuyla bakarsak homojen atomik bileşik bir kitle görürüz. Bu da, karşımızda tek bir yapı olduğu anlamına gelmektedir. O zaman görme aracı olan göz, kendi kapasitesinin dışına çıkamadığı için her şeyi bir imge şeklinde görmektedir.

Araştırmalarla, maddenin özüne doğru yolculuk yaptığımızda sırasıyla; madde, hücre, molekül, atom, nötron, nötrino, kuark, ve kuant denilen parçaya kadar geliriz. Burada göreceğimiz şey tekil bir yapıdır ve bu tekil yapıdan başka bir şeyin varlığından söz edilemez. Zaman kavramının olmadığı bu tekil yapıda kozmik bir bilinç, diğer adıyla "evrensel enerji" vardır. Bu bilinç, her an kendi sistemini uygulamaktadır.

Ahmet Hulusi, fizik alanındaki bu bulguları, İslam tasavvufundaki İnsan-ı Kâmil ile bağdaştırır. Bunu yaparken mutasavvıfların varlık hiyerarşisi, vahdet-i vücud, Allah'ın isim ve sıfatları konularındaki fikirlerinden de faydalanır. İlim sıfatı yönünden akl-ı evvel olan Hakikat-ı Muhammediyye, ceberut alemindedir. Ceberut alemi Hakikat-ı Muhammediyye'nin zahiri, Lahut ise batınıdır. Bu mertebe sırf ilim mertebesidir ve burada kesretten bahsedilemez. Burada tek bir bilinç ve bu bilincin kendi özünde bulduğu sayısız manalar vardır. Kesret alemindeki madde ve mikrodalga varlıklar bu

[297] www.ahmedbaki.com, 14.12.2006

boyutta yoktur. Burada sadece mana vardır. Vahidiyet mertebesi olan ceberut alemi, Allah'ın isim ve sıfatlarla kendini tanıdığı ve seyrettiği yerdir.

Melekut alemi, "mananın maddeye dönüştüğü alem"dir. Külli akıl da denilen bu alemde, Allah'ın kendi özeliklerini ve manalarını seyir için meydana getirdiği tecelliler vardır. Bir çeşit teklik boyutu ile Ef'al alemi arasındaki geçiş boyutudur. Melekut aleminde, kozmikaltı bilinç alemine ait manalar, kozmik ışınlar aracılığıyla madde aleminin maddi suretleri şekline dönüşürler. Fakat burada isimlerin ve manaların ardındaki varlık Allah olmasına rağmen, o varlığa Allah diyemeyiz. Çünkü o zaman Allah'ı kayıt altına almış oluruz. Hatta bu konunun biraz daha ilerlemesi halinde panteizm gibi bir sakınca da doğabilir.

Kısacası Ahmet Hulusi'ye göre; evren ve içinde her boyutta var olan tüm varlıklar, orijini itibariyle, kuantsal kökenli dalga varlıklardır ve bu dalga yapıların her biri, bir anlam taşımaktadır. Yine kuantsal boyutta her şey tek bir şuur halindedir. Bu tekil şuur da ilk akıl (akl-ı evvel) diye tanımlanabilir. Ayrıca İslam düşüncesindeki "Ruh" kavramı da meleki boyut olan, "Nur" ismiyle tarif edilen kuantsal enerjiye çok yakın plandaki bir boyuttur. Yani enerjinin bir üst boyutudur[298].

Görünen ve görünmeyen (ölüm ötesi, cin, berzah, cehennem boyutu) bütün varlığı bilimsel olarak açıklamaya çalışırsak boyutsallık kavramından faydalanabiliriz. Buna göre enerjinin tek bir biçimi yoktur. Enerji, farklı boyutlarda farklı farklı şekillerde ortaya çıkar. Bu, enerjinin yoğunlaşmasıyla açıklanabilir. Yani bütün katmanlar (mertebeler, alemler) enerjinin farklı şekillerdeki yoğunlaşmasıdır.

"Nurların Nuru olarak bilinen ve Ruh adlı melek ya da Ruh-u Azam ismiyle işaret edilen bu Bilinçli Salt Enerjiye, sahip olduğu ilim dolayısıyla Akl-ı Evvel, Resulullah'ın Hakikati, kaynağı olma yönüyle Hakikat-i Muhammedi, kişiliği yönüyle İnsan-ı Kâmil, benliği yönüyle de Nefs-i Küll adı verilmektedir. Hiçbir şey yoktur ki, hayatını, varlığını, yapısını, ilmini, bilincini, enerjisini, bölünmez-parçalanmaz, dengi ve misli olmayan bu Tek Ruh-Bilinçten almış olmasın[299]."

Kuantum düzeylerine inildiğinde sistemin zihinden bağımsız açıklanamayacağını söyleyen (ayrıca buna Antropik ilke de denmektedir) Prof. Dr. John A. Wheleer: "Eğer evreni şekillendirecek gözlemciler olmasa, fizik yasaları, tüm değişen evren ve evrenler

---

298 www.allahvesistemi.org, 04.12.2005.
299 www.sufizmveinsan.com/fizik/enerjimelek.html, 04.12.2005.

olmayacaktı. Çünkü gözlemcilerin var olmadığı evren yok demektir." diyerek "kendi kendini besleyen (self reference)"adını verdiği evren modeliyle her şeyin bir diğer şeyi meydana getirdiğini, dolayısıyla bizim kuantum parçacıklarından makroskobik boyutlara kadar tüm evreni oluşturduğumuz gibi, aynı zamanda evrenin de bizi meydana getirmekte olduğunu belirtmektedir.

Mistik açıdan Salt Bilinç ya da İnsan-ı Kâmil, bilimsel açıdan da Evrensel Enerji olan Kuantsal Bütünlük, Kainat adı altında zaman ve mekandan bağımsızdır ve her an kendi sistemiyle yaşamını sürdürmektedir. Bu nedenle her şey aslında bu Kuantsal Bütünlüğün kendi kendisini seyrinden ibarettir[300].

Danah Zohar da tek tek var olan şeylerin bir araya gelerek yeni bir şey ortaya koymasını kuantum ilişki tarzına bağlar. Ona göre bu, fizik felsefesinde, fiziğin de ötesine geçen yeni bir bakış açısı getirir. Böyle bir ilişkinin yaşamın zihinsel tarafının hem kökeni hem de anlamı olduğunu ifade eder[301]. İnsanın fiziksel varlığının kökeninde varolan zihin-beden ikiliğini bir araya getiren unsur, kâinatta da vardır. Bu nedenle insan, kainatın ufak bir mikrokozmosudur diyebiliriz[302].

Kâinatın ve insanın varoluşunda etkin olan unsurun, bilinçli olduğu konusunda Heinz R. Pagels, Kozmik Kod adlı kitapta şöyle der; "… modern kuantum teorisinde, tüm doğanın matematiksel tanımı fikri yıkılmıştır. Bir çekirdeğin radyoaktif parçalanması gibi tek tek kuantum olayları hiçbir matematiksel-fiziksel yasaya bağlı değildir, yalnızca bu olayların dağılımı, birçok olayın ortalamaları kuantum teorisi yasalarına bağlıdır. Fizik yasaları deterministik değildir fakat istatikseldir, bu, bütün doğanın matematiksel tanımının sonunu ifade eden bir keşiftir.

Fizik evrene muhteşem bir anlaşılabilirlik getirir. Kendimizin geliştirmediği bir evreni nasıl anlayabiliriz? Filozof Kant doğanın iç mantığının insan zihninin iç mantığına karşılık geldiğini ve bunun doğanın anlaşılabilir olmasının nedeni olduğunu düşünürdü[303]."

Ayrıca Heinz R. Pagels'e göre evren, kodlanmış, kozmik kodla yazılmış bir mesajdır. Bilim adamlarının görevi de bu mesajın şifresini çözmektir[304].

---

[300] www.zamandayolculuk.com/c..., 04.12.2005.
[301] Danah Zohar, **Kuantum Benlik**, çev. Seda Kervanoğlu, Sarmal yay, İstanbul, 1998, s. 105.
[302] Zohar, s.107.
[303] Heinz R. Pagels, **Kozmik Kod**, çev. Nezihe Bahar, Doruk yay, İstanbul, 2003, s. 356.
[304] R. Pagels, s. 363.

Görüldüğü gibi dinlerdeki ve mistik inanışlardaki logos, insan-ı kâmil ya da Hakikat-i Muhammediye denilen fikir, bugün bilimin verilerine dayanılarak "kuantsal boyuttaki her şeyin tekil şuuru" olarak tanımlanır ve bu fikre kısaca 'salt şuur' veya 'kozmik bilinç' adı verilir[305].

[305] www.nedir.net/goster.php?k, 03.12.2005

SONUÇ

İnsanlar, üzerinde yaşadıkları dünyanın ya da evrenin var oluşunu, işleyişini hep merak etmişlerdir. Bunun için inceleme ve araştırma yapmış, tabiat ve evren hakkında birçok bilgiye ulaşmışlardır. Ulaştıkları bilgiler onları tatmin etmeyince insana yönelmişlerdir. Aynı şekilde insanın yaratılışını, kimyasını, evrendeki amacını, işlevini ve görevini de merak etmiş ve sorgulamaya başlamışlardır. Birçok düşünür, bu konuda düşünmüş ve insanın bu dünyada önemli bir varlık olduğu kanaatine varmıştır. Bu da çoğu düşünce ve inancın insana üstün bir değer vermesini sağlamıştır. Sonrasında ise insanlar, var olma amacını, nasıl yaşaması gerektiğini ve metafizik anlamda daha üst seviyelere ulaşmanın yollarını araştırmışlardır. Bunun nedeni insanın fıtratında var olan değerli olma, kâinatta bir yer edinme isteği ve hissidir. Buna evrendeki yalnızlıktan kurtulup, Tanrı'ya yaklaşma içgüdüsünü de ekleyebiliriz. Bütün bu istekler ve çabalar insanı, ilahi yönünün olduğu sonucuna götürmüştür ve onları, beşeri yönünü aşarak, Tanrı'ya ulaşma konusunda cesaretlendirmiştir. Kutsal kitaplarda geçen 'insanın Tanrı'nın suretinde yaratıldığı' ifadesi de insanları etkilemiştir. Bir bakıma evrenselleşmiş olan bu fikir, onları insanın metafizik bir arketipinin olduğu düşüncesine götürmüştür. Böylelikle insan, hem kuru bir beşer olmaktan kurtulmuş hem de var oluşa kendince bir açıklama getirmenin rahatlığına kavuşmuştur.

Konu bu kadarla sınırlı kalmamış, insanlar bunun etrafında daha birçok düşünce ve inanç geliştirmişlerdir. Örneğin metafizik arketip, sadece Tanrı'yla insan arasındaki basit bir aracı olarak algılanmamıştır. O, aynı zamanda kendisiyle alemin yaratıldığı ve korunduğu yaratıcı prensiptir, vahiy ve ilhamın kaynağıdır. Hayat, ilim, irade, kudret, işitme, görme, konuşma gibi sıfatlara; icad, yaşatma ve öğretme gibi fiillere sahip, diri olan ve dirilten bir ruhtur. Tanrı'nın alemde iş gören bir kuvvetidir. Kanun ve düzen koyucu olarak alemi idare edip, ona hakim olan, belli ölçü ve kanunlarla alemi düzene sokan bir varlıktır.

Metafizik boyuttaki bu varlığın bir de dünyadaki yansıması ve mükemmel olan bir numunesi vardır bazı. İslam'da bu Hz. Muhammed, Hrıstiyanlık'ta ise Hz. İsa'dır. Bunlar kâmil insanlardır. Her açıdan mükemmeldirler. Diğer insanlar da bunları örnek alıp, ona göre yaşamaya gayret etmişlerdir. Yalnız özellikle İslam düşüncesinde Müslümanlar, insanın insanlığı, Tanrı'nın tanrılığının muhafazası gibi hassas bir

noktaya dikkat etmişlerdir. Aksi taktirde Tanrı'nın mükemmelliği ve insanın kusurluluğu ortadan kalkmış olurdu.

İnsanların bu konudaki çalışmaları çağlar boyu sürmüş, ortaya birçok İnsan-ı Kâmil ya da diğer adıyla logos nazariyesi çıkmıştır. Bulunduğu coğrafya ve kültüre göre değişen ve yeni anlamlar kazanan bu nazariyeyi, net olmamakla birlikte tarihi olarak Hermes'e dayandıranlar olmuştur. Bunlara göre İlk insan fikri Hermes'ten Antik Yunan'a oradan Eski İran düşüncesine, oradan da İslam düşüncesine geçmiştir.

Ayrıca Yahudilik ve Hrıstiyanlık gibi dinler de bu kavramdan faydalanarak kendi kelime nazariyelerini oluşturmuşlardır. İslam düşüncesinin de bütün bunlardan etkilenmemesi düşünülemezdi. İslam dininde zaten bulunan Kur'an ve hadis gibi çok sayıdaki malzeme ve tarihin getirdiği birikim, Müslüman düşünürlerin hayal gücünü harekete geçirmiş nihayetinde İslam düşüncesine has bir İnsan-ı Kâmil nazariyesi ortaya çıkmıştır.

İslam düşüncesindeki İnsan-ı Kâmil nazariyesi birçok aşamadan geçerek şimdiki halini almıştır. Hakim Tirmizi'nin Hatm el-Evliya adlı eseri, Bâyezid-i Bistâmi'nin el-kâmilü't-tâm fikri, Sehl b. et-Tüsterî'nin "el-hak mahlûkun bih" kavramı, Hallâc-ı Mansûr'un Kitâbü't-Tavâsin adlı eserinde bahsettiği "O, O'dur" ifadesi, Gazali'nin Mutâ' kavramı bu aşamalardandır. Hatta daha gerilere gidip bu kavramın İbrahim b. Edhem (ö.777) ve Süfyân es-Sevrî'de (ö.777) olduğunu söyleyenler de vardır. Bütün bu şahıslar İbn Arabi'nin ilk defa ortaya koyacağı "İnsan-ı Kâmil nazariyesi"nin alt yapısını oluşturmuş ve İbn Arabi'ye ilham kaynağı olmuşlardır. İbn Arabi de kendisinden sonra gelen Sadreddin Konevi, Mevlana, Aziz Nesefi, Cîlî ve daha birçok kişiyi etkilemiştir.

Konevi, İnsan-ı Kâmil nazariyesiyle bilgi problemi açısından ilgilenmiş, Mevlana, bu nazariyeye aşk ve sevgi unsurlarını katmış, Aziz Nesefi, bilgi, kudret ve hürriyet gibi konularda İnsan-ı Kâmil'i eksik görmüş ve bu konuda diğerlerinden ayrılmıştır. Cîlî de bu nazariyeyi bütün boyutlarıyla ele almış ve sistemli hale getirmiştir.

İbn Arabi ve Cîlî'den sonra bu konuda söz söyleyen veya eser yazanlar daha çok bu iki düşünürü takip etmiş, nazariyeye pek fazla bir şey katamamışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

ACLUNÎ, Keşf al-Hafâ, C.1. Beyrut, 1351.

AFİFİ, Ebu'l-Ala, **İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler,** çev. Ekrem Demirli, İstanbul, 2000.

_____, Ebu'l-Ala, **İslam'da Manevi Hayat**, çev. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, İstanbul, 1996.

ALTINTAŞ, Hayrani, **Tasavvuf Tarihi,** Ankara, (trs.).

ARABİ, Muhyiddin, **Fusûs'ül-Hikem**, çev. Nuri Gencosman, İstanbul, 1992.

______, Muhyiddin, **Fütuhat-ı Mekkiye**, çev. Selahaddin Alpay, İstanbul, 1971.

ARMSTRONG, Karen, **Tanrı'nın Tarihi**, çev. Oktay Özel, hamide Koyukan, Kudret Emiroğlu, Ankara, 1998.

ATEŞ, Süleyman, **İslam Tasavvufu,** İstanbul, 1992.

AYDIN, Mehmet S, "*İnsan-ı Kâmil*", **DİA,** C. 22, 2000.

BAĞLIOĞLU, Ahmed, **İnanç Esasları Açısından Dürzilik,** Ankara, 2004.

____________,Ahmed, "*Dürziliğin Dini ve Felsefi Arkaplanı"*, **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** Elazığ, 2003.

BESNARD, Albert M., "*Katolik Mezhebi*", **Din Fenomeni,** Konya, 1993.

BİLGİN, M. Sıraç, **Zarathuştra**, İstanbul, 2003.

BİRAND, Kâmıran, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, Ankara, 2001.

BOLAY, Süleyman Hayri, **Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü,** Ankara, 1996.

BULAÇ, Ali, **İslam Düşüncesinde Din-Felsefe Akıl-Vahiy İlişkisi**, İstanbul, 2003.

CEBECİOĞLU, Ethem, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, Ankara, 1997.

CENGİL, Arzu, **Kabballah,** İstanbul, 2003.

CHITTICK, William, **Varolmanın Boyutları**, çev. Turan Koç, İstanbul, 1997.

CÎLÎ, Abdülkerim, **İnsan-ı Kâmil**, çev.Abdülaziz Mecdi Tolun, İstanbul, 2002.

ÇETİNKAYA, Bayram Ali, **İhvan-ı Safa'nın Dini ve İdeolojik Söylemi**, Ankara, 2003.

DEMİRCİ, Mehmet, "*Hakikat-ı Muhammediyye*", **DİA,** C. 15, İstanbul, 1997.

________, Mehmet, "*Nur-ı Muhammedî*", **DEÜİFD,** İzmir, 1983.

DÜZEN, İbrahim, **Aziz Nesefi'ye Göre Allah, Kâinat ve İnsan,** Ankara, 1991.

EFİL, Şahin, **Yaratılış Modelleri İslam ve Batı Düşüncesinde**, Ankara, 2002.

ERDEM, Hüsameddin, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, Konya, 2000.

ERDOĞAN, İsmail**, Hermetik İslam Düşüncesinde Türlerin Efendisi ve Kâmil Tabiat Anlayışı,** Ankara, 2004.

ERTUĞRUL, İsmail Fenni, **Vahdet-i Vücud ve İbn Arabi**, haz. Mustafa Kara, İstanbul, 1997.

ERZURUMLU, İbrahim Hakkı, **Marifetname**, edit. Ahmed Davudoğlu, İstanbul, 1981.

FAHRİ, Macit, **İslam Felsefesi Tarihi**, çev. Kasım Turhan, İstanbul, 2000.

GAZALİ, **Mişkatü'l-Envar-Nurlar Feneri**, çev. Süleyman Ateş, İstanbul, 1994.

GÖKBERK, Macit, **Felsefe Tarihi**, İstanbul, 1990.
GÖLPINARLI, Abdülbaki, *"Hakikat-i Muhammediye"*, **TA,** MEB yay., C.18, Ankara, 1970.
GÜNDÜZ, Şinasi, **Sâbiîler Son Gnostikler**, Ankara, 1995.
GÜNGÖREN, İlhan, **Buda ve Öğretisi**, İstanbul, 1981.
GÜNGÖR, Harun, *"Maniheizm",* **Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, s. 5, Kayseri, 1988.
HANÇERLİOĞLU, Orhan, **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, 1993.
HARMAN, Ömer Faruk, *"İsa",* **DİA**, C.22.
HEİSENBERG, W, **Fizik ve Felsefe**, çev. M. Yılmaz Öner, İstanbul, 1976.
IZUTSU, Toshihiko, **Tao-culuk'taki Anahtar Kavramlar**, çev. Ahmed Yüksel Özemre, İstanbul, 2001.
KARTAL, Abdullah, **Abdülkerim Cîlî Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Felsefesi**, İstanbul, 2003.
KİRMAN, Mehmet Ali, **Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü,** İstanbul, 2004.
KONEVİ, Sadreddin, **en-Nefehâtü'l-İlâhiyye**, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, 2002.
KUTLUER, İlhan, "*İnsan*", **DİA**, C.22, İstanbul, 2000.
KUTSAL KİTAP, İstanbul, 2003.
MEVDUDİ, **Tefhimu'l Kur'an**, İstanbul, 1996.
MUTAHHARİ, Murtaza, **İnsan-ı Kâmil**, çev. İsmail Bendiderya, İstanbul, 1999.
MUTÇALI, Serdar, **Arapça-Türkçe Sözlük**, İstanbul, 1995.
NASR, S. Hüseyin, **Üç Müslüman Bilge**, çev. Ali Ünal, İstanbul, (trz.).
_____, S. Hüseyin, **İslamda Düşünce ve Hayat**, çev. Fatih Tatlılıoğlu, İstanbul, 1988
NESEFİ, Aziz, **İnsan-ı Kâmil**, çev. Mehmet Kanar, İstanbul, 1990.
_______, Aziz, **İnsanın Aslı ve Ruhlarla İlişkisi,** çev. Mahmut Sadettin Bilginer, İstanbul, 1975.
NICHOLSON, *"İnsan-ı Kâmil",* **İA,** MEB yay., C. 5/2, Eskişehir, 1997.
OYMAK, İskender, **Zerdüştlük**, Elazığ, 2003.
ÖZTÜRK, Yaşar Nuri, **Mevlana ve İnsan,** İstanbul, 1992.
________, Hallâc-ı Mansûr ve Eseri (Kitab'üt-Tavâsîn), İstanbul, 1976.
PAGELS, Heinz R, **Kozmik Kod**, çev. Nezihe Bahar, İstanbul, 2003.
SAMİ, Şemseddin, **Kamus-i Türki**, İstanbul, 1985.
SCHİMMEL, Annemarie, **Tasavvufun Boyutları**, çev. Yaşar Keçeci, İstanbul, 2000.
__________ , Annemarie, **Dinler Tarihine Giriş**, İstanbul, 1999.
SCHWARZ, Fernand**, Kadim Bilgeliğin Yeniden Keşfi**, çev. A. Meral Aslan, İstanbul, 1997.
SEVİM, Seyfullah, **İslam Düşüncesinde Marifet ve İbn Arabi,** İstanbul, 1997.
SUNAR, Cavit, **Tasavvuf Felsefesi veya Gerçek Felsefe**, Ankara, 1974.
TAOCULUK, **Ana Britannica**, C.20, İstanbul, 1990.
TÜRER, Osman, "*Tasavvufi Düşüncede İnsan*", **Tasavvuf Dergisi**, Ankara, 2001/5.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, **İslam Düşüncesi**, İstanbul, 1995.

YAKIT, İsmail, **Batı Düşüncesi ve Mevlana**, İstanbul, 2000.

YILMAZ, H. Kâmil, **Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar**, İstanbul, 2000.

ZOHAR, Danah, **Kuantum Benlik**, çev. Seda Kervanoğlu, İstanbul, 1998.

EYÜBOĞLU, İsmet Zeki, Alevilik-Sünnilik –İslam Düşüncesi-, Der Yayınları, 1989.

İNTERNET ADRESLERİ

www.anadoluaydinlanma.org/yazilar/kitap1/logos.htm

www.turkforum.net/showthread

www.geocities.com/temellicus/f

www.bilgilik.com/makale/felsefe

www.hbektaş.gazi.edu.tr/13Arslanoğlu.htm

www.siir.gen.tr/kutuphane/orhan_hancerlioglu_dusunce_tarihi.htm

www.tg.com.tr/sitedirector/cgi-bin/folioisa.dll/FEL

www.felsefe.gen.tr/philon.asp

www.oguzoktay.com/BoraCanay/kabbala.htm

www.rahle.org/modules.php

www.inanclar.com/sozcuk_ayrinti.as

www.freehost19.websamba.com/Sef.

www.historicalsense.com/Archive/Hermes2.htm

www.nedir.net/goster.php?k

www.ulumulhikmekoeln.de/geneldusuncetarihi/iran.htm

www.rockersnet.com/forum/viewtopic.php

www.felsefeekibi.com/dergi/s2_y13.html

www.arkeoloji2000/sureklilik.htm

www.hbektas.gazi.edu.tr

www.hermetics.org/Druziler

www.ahmedbaki.com

www.allahvesistemi.org

www.sufizmveinsan.com/fizik/enerjimelek.html

www.zamandayolculuk.com/c

ÖZGEÇMİŞ

10.05.1978 Elazığ/Keban doğumluyum. İlköğretim ve liseyi Keban'da okudum. 2001 yılında Marmara Ünv. İlahiyat Fakültesinden mezun oldum. 2003-2004 Eğitim Öğretim yılı bahar döneminde Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı (İslam Felsefesi) dalında Yüksek Lisans'a başladım. 2007 yılında mezun oldum. Halen Kocaeli – Gebze Milli Eğitiminde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi olarak görev yapmaktayım.